محمد ابراهيم مبروك

تزييف الإسلام

وأكذوبة المفكر الإسلامي المستنير

مناقشة لأفكار المستنيرين

د. زكي نجيب محمود
د. محمد عابد الجابري
د. محمد أحمد خلف الله
د. الطيب تيزيني

د. محمد عمارة
د. حسن حنفي
حسين أحمد أمين
وآخرين



دار ثابت

محمد إبراهيم مبروك

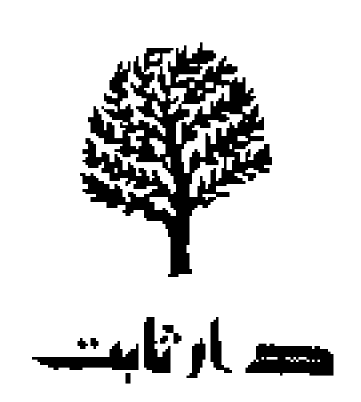
تزييف الإسلام

وأكذوبة المفكر الإسلامى المستنير

(الجزء الأول)

مناقشة لأفكار المستنيرين

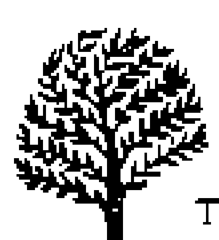
د. زكى نجيب محمود | د. محمد عمارة
د. محمد عابد الجبرى | د. حسن حنفي
د. محمد أحمد خلف الله | حسين أحمد أمين
د. الطيب تيزيني | وآخرين



دار ثابت

الطبعة الأولى

١٤١١هـ — ١٩٩١م



THABIT PUBLISHING COMPANY

دار ثابت

٩٢أ شارع محمد فريد ص. ب. ٦ باب اللوق تليفون : ٣٩٢٩٥٧٤ القاهرة

92 (A) Muhammad Farid St Cairo P.O. Box 6 Bab el-Luk. Cairo Tel. 3929574

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً . الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا . أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلانقيم لهم يوم القيامة وزنا . ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتخذوا آياتى ورسلى هزوا ﴾ .

الإهداء

مرة أخرى .. إلى طلبة الجامعات ومن يماثلونهم فكرياً .

وأناشدهم هذه المرة بدراسة كتب العقيدة الإسلامية أولاً :

محمد مبروك

شكر

أتوجه بالشكر إلى الإخوة الذين ساعدونى فى إخراج هذا الكتاب إلى النور سواء بمراجعة النسخة الأولية أوبامدادى بالمراجع اللازمة .

محمد مبروك

بسم الله الرحمن الرحيم

مقــدمة

لعل أول ماينشده القارئ من قراءته لهذه المقدمة هو أن يدرك ما الذى يقصده الكاتب من عنوانه لذلك الكتاب .

إن الفكر الدينى المستنير هو مجرد تكتيك جديد إلتجأ إليه العلمانيون تحت الضغط المتصاعد للصحوة الإسلامية منذ أوائل السبعينات ويهدف هذا التكتيك إلى تقديم صورة مشوهة للإسلام تعمل على تفريغه من محتوياته وإستبدالها بمضامين أخرى مستمدة من الفكر الغربى . ويصحب ذلك نسب الكثير من الأباطيل إلى الإسلام التى يراد منها تشكيك المسلم فى دينه وتنفير غير المسلم منه .

قد يخرج عن هذا التكتيك بعض الكتاب الذين يهدفون إلى إستغلال الإسلام كحل ذرائعى يعملون من خلاله على تحقيق أهداف إصلاحية حددتها سلفاً إنتماءاتهم إلى مدارس الفكر الغربى ولكن يصب نشاطهم فى النهاية فى نفس هذا المنحى الإحتيالى الذى انتهجه الأولون .

والذين يقومون بذلك نفر من ابناء هذه الأمة تربوا على موائد الفكر الغربى ودانوا له بالطاعة والولاء .

إن التضليل فن وصناعة وقبل كل ذلك مزاج شخصى ورغبة وألفة وانتماء وهو يعتمد فى تطوره على الخبرة التى تثقل بالممارسة الدؤوبة وتعتمد فى الأساس على قدرات خاصة جداً جداً على التبجح والمكابرة

الوقحة المستميتة في الدفاع عن كل ماهو زائف باطل دون أدنى خجل!!

إنه من أصعب الأشياء على النفس أن يعتز الإنسان بشخص ما بينما هو ينصب له الكمائن لتدميره .

فلايلو منا الآخرون إذا فقدنا الثقة فيهم وتحكّم الحذر فى كل تصرفاتنا تجاههم

مالذى يعنيه تشويههم للشخصيات الإسلامية الكبيرة والعمل على إسقاطها .

إننى دائماً أتسائل : من يحكم على من ؟ .

هل من الممكن أن يكون القضاة فى هذا الزمان هم الأبالسة

إن من أصعب الأشياء على النفس أيضاً أن يجرى حكم جاهل على عالم أويجرى حكم ضال على صالح

فما بالكم إذا كان مايبتغيه البعض هو أن يجرى حكم الجاهل الضال على العالم الصالح ؟؟ !! .

وصاحب هذا الكتاب يرى أنه إذا كان هدف أبناء الغرب الأول هو إزاحة الإسلام عن حياة هذه الأمة الذى يمثل لهم الحصن الحصين الذى يحول دون تعبيدها لهم وهو مايعترفون به أنفسهم وإذا كان هدف العلمانيين الأول أيضاً هوإزاحة الإسلام من حياة المسلمين فهم بذلك يبذلون جهود هم فى تحقيق نفس الهدف الذى يهدف إليه الغربيون . أى أن نشاطهم يصب فى النهاية فى نطاق العمالة للغرب سواء كان ذلك

عن قصد منهم أو عن غير قصد .

ولكن هل من الممكن حقًا تزييف الإسلام ؟ (وكم تجلب علي أمثال هذه التعابير من النقد الحاد والجارح أحيانا ولكننى مازلت أصرعليها لدقتها وحيويتها الفكرية) أقول هل من الممكن حقًا حدوث ذلك ؟

إنهم فقط يحاولون ولكن من المستحيل عليهم أن ينجحوا .

إن الإسلام نسق متجانس مستقل يختلف تماماً عن كل الأديان الأخرى والمذاهب الفلسفية .

نسق تمتزج فيه الفطرة بالحقيقة الشاملة وينمو على أساسهما الفكر الذى تكون مهمته الجوهرية هى تجسيد هذه الحقائق والمثل العليا على الواقع المتغير .

فتجديد الفكر يعنى إسلاميًا إزدياد القدرة على اكتشاف الحقائق الجديدة المتغيرة وعلى استخلاص عطاءات الحقائق الإسلامية الثابتة التى تحتوى وتوجه تلك الحقائق الجديدة .

وعلى ذلك فالثقافة الإسلامية هى الوعى بكل ذلك . الوعى بكل ماهو ثابت وكل ماهو متغير ولكن هذا الوعىذاته يهتدى بضوابط تنتحى إلى ذلك الوسط المتجانس نفسه .

هاهم يصرخون من آن لآخر مشيرين علينا فى تهكم : أنظروا إنهم يتمحورون حول الإيمان بالله :

نعم نحن نتمحور حول الإيمان بالله ونعتز غاية الإعتزاز بذلك فمن

قال لكم أن إيماننا هذا من الممكن أن يجعلنا نخجل ؟ !

انتم تتمحورون حول الإنسان وتدعون أن ذلك هو السبب فى إرتقائكم المادى وترتبون على ذلك مصادرتكم التى تزعم أن تمحورنا حول الإيمان بالله هو السبب فى عدم إرتقائنا المادى ! .

قولوا ماتشاء ون فإن الإرتقاء المادى للإنسان يقوم على رغبة الإنسان فى التفوق والإستعلاء سواء كان ذلك فى محيط الإيمان بالله وحدم أوكان فى محيط الإيمان بالإنسان فقط من دون الله . ولكن يبقى لأصحاب الإيمان بالله تفوقهم الروحى ويبقى لأصحاب الإلحاد بشاعة فراغ وجودهم تلك البشاعة التى تحيط بهم من الداخل والخارج .

إن الأمة تساق بيد العلمانيين إلى جحيم الدنيا بل وإلى جحيم الآخرة أيضاً وليس عند غير الله الملجأ الذى ينقذنا من كل ذلك .

وإذا بلغ الأمر هذا الحد الخطر فلابد من تحديد المواقف خصوصا عند هذه المنحنيات الخطرة التى يتحدد على أساسها مصائر البشر وتبدد أو تصان بسببها أعمارهم . إن تمييع المواقف يعنى الإستسلام لأن نعيش أعمارناعبثًا وعلى هذا فليس أمامنا إلا أن نختار : إما طريق الجهاد الفكرى والنفسى وإما أن نترك أنفسنا كشياه لاتحلم إلا بالكلأ بينما يسوقها الأخرون للذبح .

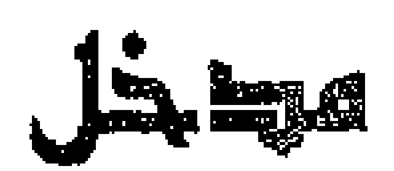
أيها الآتى ماذا تحمل ؟ .

نجانا الله شر المهلكات

ووفقنا إلى مافيه خير الإسلام والمسلمين

محمد مبروك - الجيزة

يناير - ١٩٩١



مدخل

خطة الكتاب

لاأريد أن أشغل القارئ بمقدمات طويلة ترهقه قبل الدخول فى المناقشات التى تعد المضمون الأساسى فى هذا الكتاب لكنى أردت أن أضع يده على عدة نقاط رئيسية تكون له بمثابة كشافات ضوء على الكثير من الخلفيات التى يجب تسليط الضوء عليها لكى نستطيع إدراك الجذور الحقيقية للفكر المطروح والعوامل المؤثرة فيه .

ولهذا فقد بدأنا الحديث بإبراز أسباب خصوصية الصراع بين العلمانيين والدينيين عندنا ، ثم تحدثت عمايعنيه شعار الفكر الدينى الإستنارى ، ثم عن الحدود الحاسمة بين المشروع الإسلامى والمشروع اللاإسلامى ، ثم عن علاقة هؤلاء المستنيرين بالفكر الماركسى حيث يستخدم أغلبهم مقولاته كأدوات للتحايل ثم عن الفكر البراجماتى ومدى تأثيره على منهجهم التحايلى وعلى تشكيل نظرة بعضهم إلى الدين .

خصوصية المشكلة عندنا

السبب الأساسى لمشكلة التمزق التي يعاني منها العالم العربي والعالم الإسلامي بوجه عام أن علمانية الحياةفي أوروبا أمر قد ترسخ في الحياة الأوروبية بعد أن حسمت لصالحها الغلبة على التناقضات الحقيقية مع مقررات الكتب المسيحية والمقولات الكهنوتية المتجهمة المعادية للعلم والعقل لرجال الكنيسة والذين حاولوا أن يشغروا الفراغ الكبير الذي تركته المسيحية في الحياة الواقعية وما يتعلق بموقفها من تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في هذا العالم بتلك المقولات الكهنوتية.

أما الأمر لدينا فلم ولن يحسم أبداً ففضلاً عن أن الإسلام يخلو تمامًا من كل كهنوت بل ويرتكز أساسًا على الدعوة إلى العقل والعلم فإن الإسلام لم يترك أمراً من أمور الحياة إلا وتدخل بمنهجه فيه فإن كانت المسيحية قد تركت أغلب هذه الأمور شاغرة من قواعدها فإن الإسلام قد أرسى فيها قواعده التنظيمية الدقيقة .

نعم إن المعركة كانت جسيمة بين العلمانية وبين رجال الكنيسة لكنها كانت سهلة بينها وبين المسيحية نفسها لأن الأخيرة لم يكن لها وجود حقيقي في أغلب الميادين فكان سهلاً على العلمانية أن تصول وتجول فيها وحدها وفي الميادين القليلة التي حدثت مواجهة بينها وبين مقررات الكتب المسيحية المقدسة في أوروبا كانت تناقضات تلك الكتب مع العلم والعقل كافية بذاتها لإسقاطها وإزاحتها من تلك الميادين . والأمر يختلف تمامًا مع الإسلام الذي يتدخل في كل ميادين الحياة بترسانة من القواعد التنظيمية التي

جاءت منه بوجه حقيقي وليس مما تفتق عنه ذهن رجاله وعلى هذا فإن الصراع مع هذه الترسانة من القواعد التنظيمية التي لايشك أحد في أصوليتها أمر مختلف تماماً خصوصاً إذا كانت هذه القواعد تدعوا إلى المواجهة والتحدى والإحتكام إلى العقل والعلم بعكس الكهنوت المسيحى الذي كان يتأزم من أى نوع من المواجهة من هذا القبيل وكان يلتجئ إلى محاكم التفتيش لتحسم أى نزاع قد ينجم عن ذلك .

وهذه القواعد التنظيمية الإسلامية للحياة قد تمكنت من عقول وقلوب المسلمين خصوصاً وهم يعون جيداً أن أى تفريط في أي جزئية حقيقية من تلك القواعد هو تفريط في الإسلام كله إذن فالأمر لا يقبل التوفيق أو التلفيق أو المراوغة أو المداهنة أو التحايل . وسيظل هناك علمانيون وهناك إسلاميون لا يفهمون الإسلام إلا بمعناه الشمولى الذي لا يقبل التجزؤ والذي قد يطلقون عليه عند الدعوة إلى تطبيقه الدولة الإسلامية أو الشريعة الإسلامية . ولسوف تسقط كل هذه الدعوات التحايلية التلبيسية في خزيها غير مأسوف عليها ولن يبقى أمام الجميع إلا المحاورة الموضوعية أو إعلان القتال .

علاقة الفكر الدينى الإستنارى بعصر التنوير

يرتبط مصطلح التنوير بالشورة الفكرية التى أقامها المفكرون التنويريوى فى فرنسا ـ جان جاك روسو وفولتير ومنتسكيو) فى القرن القرن الثامن عشر والتى كانت إرهاصاً لإشعال الثورة الفرنسية وتبلورت أفكارها فى فكر هذه الثورة .

ففى مقابل الظلام الذى فرضه الكهنوت الكنسى والإستبداد الملكى إنصب فكر هؤلاء الثلاثة على إشعال ضوء العقلانية وإعلاء روح العلمانية والمطالبة بإقرار الحريات وتحقيق المساواة والعدل .

واهتم مونتسكيو بوجه خاص بالفكر السياسى القانونى حيث ركز على المطالبة بارساء مبدأ المشروعية ومبدأ الفصل بين السلطات.

أما فولتير فاقتصر فكره على إقرار العقلانية فى كل شئ مستغلاً فى ذلك أسلوبه البيانى الفذ سواء فى أحاديثه أوفى كتاباته أماجان جاك روسو فقد نادى بالعودة إلى الطبيعة بما تتضمنه تلك الدعوة من حق الإنسان الطبيعى فى الحرية والمساواة.

وعندما أرسل محمد على بعثته العلميه إلتى جعل على رأسها رفاعة الطهطاوى كانت أفكار هؤلاء المفكرين قد ألقت ظلالها على العصر بوجه عملى وهكذا يخرج رفاعة فى نقلة واحدة من ظلمات العصر المملوكى العثمانى المتأخر الذى تحدد قوة السيف كل شئ فيه إلى عصر تتأصل فيه روح المساواة والعلم والعقلانية ناهيك عن التقدم الحضارى فى كل شئ والتطور الصناعى الذى توصل

إلى إختراع الأعاجيب بالنسبة إلى التدهور التقنى الذى إنحدر إليه المجتمع المصرى فى ذلك العصر .

وهكذا عاد الطهطاوى مأخوذاً بكل شئ وقع عليه بصره فى فرنسا ومشبعاً بوجه خاص بأفكار منظرى الثورة الفرنسية منتسكيو وروسو وفولتير وكيف لايعجب بهم وهم يدعون إلى الحرية والعقلانية والعدل هى أمور طالما طاقت إليها نفسه التى عانت من عصر يتراوح بين الفوضى وجرائم الصراع على السلطة بين أمراء المماليك من أمثال الألفى والبرديسى والولاة العثمانيين من أمثال خورشيد باشا ومحمد على .

عاد الطهطاوى مشبعًا بأفكار منتسكيو وروسو وفولتير وحاول أن يوفق بين هذه الأفكار وبين المفاهيم والتعاليم والإسلامية التى إنقطعت العلاقة بين حقيقتها النظرية والتجسيد الفعلى لها على الواقع المعاش منذ زمن طويل فكان الأيسر على النفس بالنسبة للطهطاوى أن يتغلب الجانب المبهور على الجانب الملتزم المحبط فيه

ويكفى أن نقول إن هذا الإبهار وصل إلى الحد الذى رأى فيه أن مراقصة الرجال للنساء عمل حضارى لايتنافى مع الدين فى شئ.

ولم يكن رفاعة الطهاوى بذلك الرجل المناسب (من ناحية الإخلاص على الأقل) فقد كان « موظفاً كبيراً عايش محمد على وإبراهيم وعباس وسعيد وإسماعيل ورضى عنه معظمهم وأنعموا عليه بالرتب والتشريفات والحقوها بإقطاعات هامة ، حتى ترك الورثة عند وفاته مايزيد على الألف وستمائة فدان » ومن هنا لم يكن لرفاعة أن يقف مواقف لا يرضى عنها الحكام . ولقد تمت على

يديه أهم عملية حاسمة أزاحت الإسلام عن ميدان الحكم فى مصر عندما أخرج قلم الترجمة برياسته ترجمة القانون الفرنسى المدنى والجنائى إلى العربية ١٨٦٣ م. والتى الغى إسماعيل على أثرها المحاكم الشرعية فى البلاد وأبدلها بهذه القوانين الوضعية (د. السيد فرج : جذور العلمانيه).

فلاغرابة بعد ذلك فيما يذهب إليه العلمانيون من أن رفاعة كان رائد الفكر الحديث فى مصر . أما نحن فنأسف إلى أن هذا الملتقى الحضارى الكبير قدتم على يد رجل لم يكن بأهل للدور المنوط به مما أصاب الفكر الإسلامى بالإنهزامية فى المراحل الأولى من عملية بعثه من حديد

ويبرز فى ذلك العصر إسم رجل يعد من فلتات الزمان وهو الإمام جمال الدين الأفغانى الذى إستطاع بما يشبه المعجزة أن يربط بين التراث الفكرى الإسلامى وبين الواقع الفكرى المعاصر له مواصلاً بذلك خمسة قرون من الزمان كان نصيب الفكر الإسلامى من التحديد فيها نصيبًا محدوداً للغاية . فاستطاع الأفغانى فى نقلة واحدة أن يستخلص من هذا التراث مايعينه على مواجهة التحديات الفكرية لعصره فكان خير رجل يتحمل مسئولية الفكر الإسلامى فى هذه المرحلة الحاسمة من التاريخ والتى شهدت ذروة الصدام بين الفكر الإسلامى الذى كان يعانى من الجدب منذ زمن طويل وبين الفكر العربى العلمانى الذى كان فى عنفوان قوته فاستطاع الأفغانى أن يحقق قدراً كبيراً من التوازن بين الفكرين .

وكان أهم مايتميز به الأفغانى أنه رغم قدرته الكبيرة على

إستيعاب علوم عصره والتعامل مع المواد الحضارية للغرب الاأن ذلك لم يبعد به فى أبداً عن أصوله الفكرية الإسلامية وكان قادرا على طرح البديل الإسلامى لأى قضيه مطروحة يحاول الغرب أن يحتكر حلها لفكره ولعل هذا ماجلب عليه نقمة العلمانيين فيكاد يكون هو الوحيد من مفكرى عصر التنوير الذى يصبون عليه جام غضبهم فيتهمونه بالجهل والجمود والرجعية بل وبالذندقة والإلحاد والعمالة وهو الرجل الذى بعث على يديه الفكر التجديدى الثورى الإصلاحى فى العالم الإسلامى كله أما محمد عبده فقد وجد فيه العلمانيون مرتكزاً كبيراً للإنطلاق بدعوتهم وليس الأمر من قبيل المصادفة أن يقوم أصحاب الدعوة الزائفة إلى الفكر الإسلامى المستنير بالإستناد إلى افكار الإمام محمد عبده بل والإدعاء بالأنتماء إلى مدرسته وانهم يواصلون دوره الحضارى فى جعل الإسلام أكثر قدرة على مواجهة العصر .

وعلى الرغم من القدرات العقلية والعلمية الكبيرة التى إمتاز بها الإمام محمد عبده إلا أن أفكاره كانت تفتقد إلى التحديد والجسم وكانت مواقفه السياسية والحضارية ذات طابع إنهزامى وكأنها تمثل إنعكاس ماعاناه من إضطهاد ونفى على يد توفيق والإنجليز ثم ماقوبل به من تبجيل وإحترام من جانب كرومر ولسنا نحن فقط الذين نذهب أن الإمام محمد عبده كان يمثل إنتكاسة فى طريق الصحوة الإسلامية بعد الإمام الأفغانى بل أن هناك من الجانب اليسارى العلمانى نفسه من يذهب إلى هذا الرأى من الناحية السياسية على الأقل وأحسن الظن بالإمام محمد عبده أنه

كان يبدى الرأى فى أمر من الأمور يبتغى به هدفا إصلاحياً بعيداً إلا أن هذا الرأى ذاته يكون سلاحاً صالحا للغاية لطعن الإسلام به فهو مثلا (برغم حرصه على نبذ أى عصبية غير العصبية الإسلامية) تجده يكتب فى تمجيد الوطنية بهدف تحريض المصريين ضد الانجليز فيأخذ العلمانيون ماكتبه مادة صالحة للإستناد عليها فى ترسيخ مفهوم القومية وهو يدافع عن حرية المرأة الشرقية بدافع مشاركة النساء للرجال فى النهضة العلمية والأخذ بأسباب الحضارة فيجد العلمانيون فى كتاباته مادة صالحة للغاية فى تسويغ الإنحلال والفساد بين الرجال والنساء .

لقد كان محمد عبده يريد أن يقيم سدا فى وجه التيار العلمانى اللاديني ليحمى المجتمع الإسلامى من طوفانه ، ولكن الذى حدث هو أن هذا السد قد أصبح قنطرة للعلمانية ، عبرت عليه إلى العالم الإسلامى لتحتل المواقع واحداً تلو الآخر ، ثم جاء فريق من تلاميذ « محمد عبده » وأتباعه فدفعوا نظرياته وإتجاهاته إلى أقصى طريق العلمانية « اللادينية » .

رام نفعا فضر من غير قصد ومن البر ما يكون عقوقا

(راجع الشيخ محمد بن إسماعيل: عودة الحجاب - الجزء الأول)

أما فتاويه العصرية فكانت أقرب إلى الإستسلام إلى مفردات الحضارة الغربية منها إلى الإجتهاد فالذى يبيع لبس البرانيط فى تلك الظروف الاستعمارية ويفتى بإباحة فوائد البنوك والتماثيل والاستعانة بالأجانب فى تربية أيتام المسلمين ويصفهم بالأفاضل

ويصف الذين يكفرونهم أويضللونهم بأنهم هم الذين تعدوا حدود الله وخرجوا على أحكام دينه القويم فإنه يوفر بذلك على العلمانيين مجهوداً كبيراً فى اكساب آرائهم قسطاً كبيراً من الشرعية .

وكان من الطبيعى أن يصطدم أتباعه ومريدوه من بعده بما يواجههم به المجتمع من تحديات فكرية تتطلب الحسم فانقسم هؤلاء إلى جناحين الجناح الإسلامى ويمثله رشيد رضاو شكيب أرسلان ومصطفى كامل وعبد العزيز جاويش .

والجناح العلمانى ويمثله قاسم أمين وأحمد لطفى السيد وسعد زغلول وفتحى زغلول ولقد إستند قاسم أمين فى بداية دعوته الفكرية إلى النصوص الدينيه وبدأت هذه الدعوة بأمر له مصداقيته الشرعية عند الكثيرين من أئمة الفقه الإسلامى وهو إباحة كشف المرأة لوجهها (رفع الحجاب عن الوجه) إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل سريعا ماتطور ذلك إلى الدعوة للسفور والإختلاط بوجه عام وليس ذلك فقط بل أن الطامة الكبرى هوما صاحب ذلك (خصوصاً فى كتابه المرأة الجديدة)من تمجيد للحضارة الغربية بكل مضامينها وأدابها ومظاهرها وإزدراء لكل مايمت للحضارة الإسلامية بصلة حتى أنه رجح فضل الأداب الغربية على الأداب الإسلامية فى كل العصور وأرجع إعتقادنا بفضل أدابنا على آدابهم إلى حالة الجهل والتخلف التى نعانى منهاومند ذلك العهد والعلمانيون يعملون على أن يجدوا فى أفكار الإمام محمد عبده مايستندون عليه فى إضفاء المصداقية الشرعية على أراءهم وهكذا

إرتبط الفكر المموه للعلمانيين (الفكر الديني المستنير) بذلك العصر الذى يطلقون عليه عصر الإستنارة الدينية حيث يجدون فى أفكار الطهطاوى ومحمد عبده بوجه خاص مايخدم أهدافهم ويجب عدم الخلط بين الفكر الإستنارى الدينى والفكر الإستنارى العلمانى السافر الذى ينتمى بوجه خاص إلى طة حسين ويرفع شعاره الذى جاء فى قوله : « إن سبيل النهضة واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا إلتواء وهى : أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ، ولنكون لهم شركاء فى الحضارة خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، ما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب »

وهكذا إرتبط مصطلح الإستنارة فى كلا الفكرين بمدى الإرتباط بالحضارة الغربية والإقتباس من فكرها الفلسفى .

وكان العقاد آخر من ينتمون إلى مدرسة الفكر الدينى المستنير بشكل حقيقى ويبدو ذلك واضحاً فى أفكاره التى توزعت إنتماءاتها بين الفكر الإسلامى والفكرالغربى دون منهج محدد .

وحاول عثمان أمين أن يرجع بجذور فلسفته الجوانية إلى أفكار الإمام محمد عبده لكن الأمر قد غاب فى ضبابية تلك الفلسفة.

ومع تصاعد المد الإسلامى رأى الكثيرون من العلمانيين عدم جدوى الصراع السافر مع الحقائق الإسلامية وكان من المحتم عليهم أن يلتجأوا إلى أسلوب آخر للمواجهة ومن هنا كان الإتجاه الجديد للعمل تحت ستار الفكر الدينى المستنير .

فلاخلاف بين مبادئ وغايات المنتمين إلى كل من المدرستين أى بين من ينتمون إلى مدرسة العلمانية السافرة من أمثال الدكتور فؤاد زكريا ومحمود امين العالم وغيرهم وبين من ينتمون إلى مدرسة العلمانية المتسترة وراء شعار الدعوة إلى الفكر الدينى المستنير من أمثال د. محمد خلف الله وحسين أحمد أمين والكثيرين غيرهم (وقد ذكرنا بعضاً منهم على غلاف الكتا ب إنمايأتى الخلاف فى إختيار أسلوب المواجهة مع الإسلام فقط والذى يتخذ صورة التأويل عند من ينتمون إلى المدرسة الأخيره .

ويشرح أحد المنتمين إلى مدرسة العلمانية السافرة (الدكتور فؤاد زكريا) منهج التحايل على النصوص الذى ينتهجه المنتمون إلى مدرسة الفكر الدينى حيث يذهب إلى أنه من الممكن أن نستشهد بالنصوص فى تأييد وجهة نظرنا الفلسفية إذا «إستخدمنا براعتنافى تأويلها بالطريقة التى تدعم وجهة نظرنا . وهكذا تستطيع بإنتزاع النص من سياقه وبإستخدام التعدد الهائل للنصوص وبالإلتجاء إلى ذكائك فى التأويل ، أن تستخلص من النصوص تأييداً لأيه وجهة نظر تشاء » .

بكل هذه البساطة يكشف الدكتور فؤاد زكريا ذلك المنهج التحايلى الذى ينتهجه المستنيرون والذى يدوخون به المحاورين الإسلاميين التقليديين الذين يعتقدون أنه لزاما عليهم الرد على كل المهاترات والأضاليل التى يطرحها هؤلاء المستنيرون على أنها من الإسلام وهم من أعلم الناس بأنها ليست من الإسلام فى شئ ، فى نفس الوقت الذى يرددون فيه الدعوة إلى الموضوعية العلميه

والمنهج العقلانى فى الحوار .

ولا يكتفى الدكتور زكريا بذلك وإنما يفضح - دون قصد على الأرجح - بعض الأسماء التى لمعت فى سماء الفكر الإسلامى والتى تنتهج ذلك الأسلوب يقول الدكتور فى ذلك : « وإذا كنا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من أمثال محمد أحمد خلف الله ومحمد عمارة .. الخ) لايناقشون الأمور فى أيامنا هذه إلابإتباع هذا الإسلوب »

وإن كان الدكتور زكريا يقترح مواقف أخرى مغايرة للمواجهة تكون أكثر حسما من الناحية الفلسفية إلا أنه لايعيب على هؤلاء إتباعهم لذلك «إننا لانوجه إليهم اللوم على منهجهم هذا ، إذ أنه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة فى ظروفنا الراهنة »

وغاية ما أقصده من هذا الكتاب هو تنبيه المسلمين لما يحاك لهم من مؤامرات وما ينصب لهم من كما ئن تلك الكمائن التى تتخذ أحياناً شكل المشروع الفكرى الإسلامى .

وقبل أن أشرع فى التمييز بين المشروع الفكرى الإسلامى الحقيقى والمشروع الفكرى الإسلامى الزائف أحب أن أفرق (لكى نكون ملتزمين بالموضوعية العلمية) بين صنفين من هؤلاء المستنيرين : صنف يحتال بتأويل النصوص للكيد للإسلام فقط لاغير وهؤلاء إهتممت فقط بفضح مخططاتهم وكشف أساليبهم الإحتيالية ومايروجونه من أكاذيب عن الإسلام وماتضمره كتاباتهم من دسائس مسمومة تنفث بهاصدورهم .

دون أن أهتم كثيرا بالرد على الأكاذيب والإفتراءات التى يروجونها عماينتسب إلى الإسلام أوعما لاينتسب إليه لأن إظهار حقيقة إحتيالهم وتناقضهم الحقيقى مع الأصول الإسلامية يسقط بالتبعية مصداقيتهم ويسحب من أيديهم مشروعية الحديث عن الإسلام من الأساس .

أما الصنف الثانى فأحسن الظن بهم أنهم يحاولون العمل على تغيير الواقع البشرى الذى يخاطبونه إلى غايات حددتها سلفاً المذاهب العلمانيه الغربية التى ينتمون إليها عن طريق تأويل النصوص والمفاهيم الإسلامية ولقد إهتممت فى مناقشتى لهؤلاء بإسقاط المذاهب الفكرية التى ينطلقون منها أولاً وذلك من خلال النقد الموضوعى لها ، ثم كشف اللثام عن تناقض أصول وأهداف مشاريعهم الفكرية التى يدعون لها مع حقائق الدين الثابتة وكشف اللثام كذلك عماتنطوى عليه هذه المشاريع من مواد فكرية علمانية يعملون على إصباغها الصبغة الإسلامية .

الأسس المشتركة لفكر المستنيرين

اولاً : الاسس التى ينطلقون منها

١ - الشئ المادى هو فقط الشئ الحقيقى

٢- المصدر الوحيد للمعرفة هو الحس التجريبى ومايرتبط به من منهج عقلى

٣- الإعتقاد بالانفصام بين العلم والعقل فى جهة والدين فى جهة أخرى .

٤- التطوير يعنى التغيير لا التجديد أو النمو وقد نتج عن هذه الأسس أن نظرتهم للاسلام على أنه لايعدو أن يكون مخزوناً حضارياً وتراثاً فكرياً يمكن أن يأخذ منه بعض الأشياء التى من الممكن أن تتوافق مع مذاهبهم الفكرية

ثانيا : المناهج التى يسيرون عليها :

١- يستخدمون مقولات الفكر الماركسى كأدوات للتحليل (يستثنى من ذلك الدكتور زكى نجيب محمود الذى يستمد أدواته للتحليل من الفكر الوضعى المنطقى)

٢ - يستمدون منهجهم التحايلى من الفكر البراجماتى الذى يشكل نظرة بعضهم للدين نفسه .

ماهو المشروع الفكرى الإسلامى

إذا أردت أن أبتنى مشروعاً فكرياً إسلامياً فلابد أن أقيمه على قواعد منضبضة مستمده من الإسلام نفسه ومما إتفقت عليه عقول مفكرية عبر العصور فليس من المعقول أن يصنع البعض القواعد الفكرية لمشروعه من عند نفسه أومما مالت إليه من الأفكار التى ترسخت فى ذهنه عبر رحلته الطويلة فى تراث الفكر الغربى ثم يجئ إلينا ويحاول أن يفرض علينا مشروعه الذى يريد إعتباره مشروعاً إسلاميا لمجرد أنه لقح هذا المشروع ببعض مواد الفكر الإسلامى وحتى من الناحية الموضوعية البحتة . فإننا لو نحينا الإسلام جانباً فإننا لابد أن نتسائل أى مشروع من تلك المشاريع الفكرية المقترحة يمكن قبوله وماهى المعايير التى يمكن إتخاذها لتحديد ذلك ؟ هل نأخذ بالمشروع القومى أوبالمشروع الماركسى أوبالمشروع الوضعى وداخل إطار كل إتجاه من هؤلاء هناك عدة مشاريع مختلفة فهل نقبل مشروع هذا أو مشروع ذاك أى المعايير التى يمكننا من خلالها أن نحدد المشروع الذى نبتغية حتى ولوكانت معايير مستمدة من الغرب . والغريب أن المعايير التى تحكم على الأنبية الفكرية والقواعد الأساسية التى تقام عليها هى التى تحدد مدى إنتمائها الحضارى للواقع الذى تقام عليه وليس المواد المكونة منها وعلى ذلك فما دمنا نستمد تلك المعايير والقواعد من الحضارة الغربية فإن البناء الفكرى لمشروعنا سيكون منتمياً تماماً لهذه الحضارة حتى ولوكانت كل مواده مستمدة من الإسلام ومن المفارقات التى تمد بالعقل العربى بوجه خاص الأن أنه عندما أتخذ

المعيار البراجماتي كضابط لتحديد أنسب المشاريع الفكرية الحضارية التى يمكنها الارتقاء بنا من أزمة التخلف والإنحطاط والتمزق الفكرى التى يعانى منها العرب فإن الكثيرين من الذين ذهبوا إلى ذلك من خلال وعيهم وتجربتهم التاريخية وجدوا أن المشروع الإسلامى هو أنسب المشاريع لتلك المنطقة إن لم يكن هو المشروع الوحيد الذى يمكنه تحقيق الهدف أويقول اكثر هو الحل الحضارى الوحيد لانقاذ أمتنا هذا من الناحية البراجماتية البحتة وهنا يجب الاشارة إلى قضية غاية فى الأهمية وهى أن البعض يداعب فكره وخياله الطموح إلى إقامة مشروع فكرى تستمد مواده الفكرية بالكامل من الإسلام ولكن من خلال المنهج البراجماتى أى يتخذ الإسلام هنا حلاً ذرائعيا لتحقيق أهداف فكر آخر أولتلبية إحتياجات أفرزتها مشاكل حضارة أخرى . وهؤلاء نقول لهم أريحوا أنفسكم من مشقة الاستناد إلى الإسلام فى كل صغيرة وكبيرة فى مشروعكم الفكرى لأنكم مهما حاولتم ذلك فإن الذى يحدد إسلامية أوعدم إسلامية أى مشروع فكرى هوالمعايير والقواعد التى يقام عليها كما قلنا من قبل وليس المواد الفكرية المكونة منه وعلى هذا فإن مشروعكم محكوم عليه باللا إسلامية مهما حاولتهم تغذيته بمواد وفيرة من الفكر الإسلامي .

كل هذا الكلام الذى سبق كان منطلقنا إليه هو الناحيه الموضوعية البحتة لأننا كمؤمنين نعادى بشكل مبدئى حاسم أى مشروع فكرى لايكون المنطلق إليه الإيمان بالله أولاتكون قواعده مستمدة من الإسلام ذاته وماتفق عليه مفكروه من قواعد

أثر شخصية ماركس على أفكاره

وعلاقة المستنيرين بالفكر الماركسى

علاقة المستنيرين بالفكر الماركسى

يتفق معى القارى أنه ليس هنا موضع مناقشة للفكر الماركسى بوجه عام - وإن يكن ماحدث ويحدث فى الدول الشيوعية أغنى الجميع عن أى فكر - ولكن مانريد الحديث عنه هنا هو هذين الأمرين .

أولاً : أثر شخصية ماركس فى صبغ أفكاره وأفكار تابعيه بالإطلاقات الحتمية ممأأدى إلى إصابة الفكر الماركسى بوجه عام بالدوجما طيقية التى سريعاً ماأصطدمت مع الواقع .

ثانيا : قوانين التحليل الماركسية الحتمية التى تتعلق بعلاقة العامل الإقتصادى بالتطورات الفكرية والإجتماعية التى يمربها مجتمع ماوأثر ذلك على أنماط الفكر الدينى السائدة فى ذلك المجتمع

وتأتى أهمية هذا الموضوع بوجه خاص لأن الكتاب المستنيرين يستخدمون هذه القوانين الماركسية الحتمية كادوات لتحليل واقعنا التاريخى وتتطورنا الحضارى وكمسلمات مبدئية يقيمون عليها موقفهم فى رد الدين ذاته .

أولا : أثر شخصية ماركس فى صبغ أفكاره بالإطلاقات الحتمية

يقول إنجلز وهو يشير إلى صديقه ماركس فى كتابه الشهير « ضد دوهرنج » : لم يسد العقل الحقيقى والعدالة الحقيقية حتى الآن فى العالم لسبب واحد وهو أنهما لم يدركا بعد بالشكل اللازم ،

فلم يوجد ببساطة ذلك الشخص العبقرى الذى ظهر الآن (بقصد كارل ماركس) وأدرك الحقيقة » .

يريد إنجلز أن نعتقد أن العالم كله قد عاش طول تاريخه فى أوهام وزيف وضلال وظلم وطغيان لأنه لم يوجد بين بلايين الأشخاص التى أفرزها شخص واحد إستطاع أن يكشف الحقيقة والعدالة وأن صديقه كارل ماركس - الذى يعتبر بذلك الكلام أكبر من المعجزة ذاتها هوالشخص العبقرى الوحيد الذى ظهر الان وأكتشف ماهى الحقيقة وما هى العدالة وإذا لم نصدق هذا الكلام صرنا - كما يعتبر المذهب مخالفيه - متخلفين رجعين متعفنتين عملاء لقوى الامبريالية العالمية !!! وليت الرجل أرجع ذلك إلى عملية التطور التاريخى فحملنا مسئولية إثبات أن ذلك يقتضى ظهور أشخاص أكثر عبقرية ووعى فى مرحلة تاريخية تالية مما يقتضى بدوره عملية إكتشاف للحقيقة والعدالة أكبر واصح مما ذهب اليه كارل ماركس ولكن الرجل قد وفر علينا هذا المجهود فلقد استطرد بعد كلامه السابق يقول : « وكونه ظهر الآن وكون الحقيقة قد أدركت الآن بالتحديد لا يعتبر على الاطلاق نتيجة ضرورية للسير العام للتطور التاريخى ، وحادثة حتمية وإنما تمثل فقط صدفة سعيدة . وكان من الممكن تماماً أن يولد هذا الإنسان العبقرى منذ خمسمائة عام ويخلص البشرية من خمسة قرون من الأخطاء والصراعات والألام » اقرائم ؟ ! الرجل يدعى أن البشرية كلها بما شملت عليه من بلايين الأفراد قد عاشت فى أخطاء وأوهام وأن صديقه كارل ماركس هوالفرد الوحيد الذى إكتشف الحقيقة المطلقة

والنهائية وإذا سألناه لماذا هو بالذات اجابنا بكل بساطة وثقة أن السبب فى ذلك الصدفة وحدها ثم يريدنا بعد ذلك أن نوقن - ولا أقول نؤمن - أن أراءه ونظرياته هو وصديقه ماركس (أبى الفلسفة الماركسية) قوانين علمية لاتقبل الشك !!

ونحن نعتقد أن مقولة انجلز هذه أخطر نقطة فى المذهب الماركسى لانها تعنى من البدء وقبل الدخول فى أى تفاصيل مصادرة حتمية لكل الفكر الانسانى قبل كارل ماركس بل ومعه وبعده إذا كان هناك إختلاف فى أى تفصيلة من تفصيلات مذهبه .

ولكى نؤكد أن هذا الكلام يعنى تأليه تام لكارل ماركس .. ننقل لكم الأنتقادات التى أخذها إنجلز على فيلسوف من اكبر الفلاسفة في تاريخ اوروبا وهو « هيجل » يقول انجلز عنه : « ورغم أن هيجل - إلى جانب سان سيمون - كان من أكثر الفلاسفة شمولا فى عصره إلا أنه مع ذلك كان محدوداً : أولا : بالحدود الحتمية لمعارفه الخاصة . ثانيا : بمعارف وعقائد عصره ذلك التى كانت أيضا محدودة من حيث الحجم والعمق فالبرغم من أن هذين الانتقادين يصلحان للأخذ كدليلين على محدودية أى فيلسوف آخر مهما كان شأنه إلا أن انجلز لم يحتمل ذلك بالنسبة لماركس وكذلك ماركس بالنسبة لنفسه وهما يدعيان لمذهبهما إكتشاف الحقيقة المطلقة والنهائية .

لماذا لم يحدث ذلك ؟

لابد أن هناك أحدى أمرين ، فإمّا أن فى الموضوع شئ غير إنسانى أى أن تكون هناك صفات فوق إنسانية تشتمل عليها

شخصية ماركس ، أو أن هناك خلل مرضى (كجنون العظمة والسادية بالنسبة لماركس وإستضعاف النفس والماسوكية بالنسبة لانجلز) .

وإذا أردنا أن نفهم كيف جعل ماركس من نفسه إلها يعبده أتباعه فلا بد أن نقرأ معا هذه العبارة التى سجلها عنه باكونين زعيم الفوضوية فى عصره) يقول باكونين : « كان لايغتفر أبدا أصغر الإساءات إلى شخصه ولا بد لك من أن تعبده وتتخذه وثنا نصلى بين يديه إن أردت أن تظفر بمودته » وهذه العبارة الأخيرة تفسر لنا تماما موقف انجلز منه وكيف انه كان الوحيد فى العالم الذى نال رضاه .

والجانب الإجتماعى فى حياة ماركس أصعب من ذلك كثيراً

لقد كانت حياته مليئة بالإضطراب والتبذل الإجتماعى والإنحطاط الخلقى

فهذا الرجل ذو الخال المتواضع تزوج من بارونة (أميرة) المانية وهى فوق ذلك ملكة جمال فاتنة[١] وبالرغم مماتحملته معه من معاناة إلى الدرجة التى جعلتها تعيش فى غرفتين ضغيرتين مع أطفالها فى حى (باغيات) مع الكوليرا والفقر المدقع وجسده المصاب بعلل تبعث إلى أقصى درجة على النفور حكّم فيها خادمته التى حملت منه سفاحًا!

هذا ناهيك عن إتهامه بالتجسس كذلك إتهامه بإختلاس أموال الفقراء الذين يدعى الدفاع عنهم ، وإنهاء بعض أبنائه لحياته بيديه .

إن النفس التى تحمل كل هذا الخبث من غير المعقول أن نحتكم إليها فى كيفيه تحقيق العدالة بين البشر .

---

(١) راجع الدكتور رشدى فكار : سقوط عمالقة فى حضارة الغرب

ولقد إعتمد الدكتور فكار فى ذلك (وهو أحد المتخصصين العالميين فى الدراسات الماركسية) على كتابى رى ميل (إنتاج كارل ماركس) وفرانسواز ليفى (كارل ماركس : تاريخ برجوازى ألمانى)

ثانياً : القوانين الماركسية الحتمية التحليلية

يقول كونستانتينوف :

« من القوانين المشتركة بين جميع التكوينات الإجتماعية والصالحة على الخصوص – للمجتمع الإشتراكى ، يمكن أن نذكر القانون القائل : أن الوجود الإجتماعى يحدد الإدراك الإجتماعى . إن الأفكار الأجتماعية والسياسية والحقوقية والفنيه والفلسفية ، هى إنعكاس للشروط المادية فى الحياة الإجتماعية » .

ويقول أيضاً : « الماركسية اللينينية أثبتت أنه ينبغى البحث عن منبع الأفكار الإجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية فى الإقتصاد قبل كل شئ ، إن علاقات الإنتاج ، تحدد جميع العلاقات الأخرى التى توحد بين الناس فى حياتهم العملية » .

لو كانت هذه القوانين علمية حقاً لكان العلماء أحق الناس باكتشافها أوعلى أقل تقدير كانوا أولى الناس بالترحيب بها والدعوة إليها ولكن هيهات أن يكتشف الفكر قوانيناً تحكم البشر بكل ذلك التفصيل الذى تتسم به القوانين الماركسية لها يقينية قوانين الطبيعة وأى مفكر يدعى ذلك فهو مخادع ، لأنه يمتنع على العقل أن تكون هناك قوانين بكل هذه القوة ولايتلقاها كل البشر بالقبول مثلما يحدث مع قوانين الطبيعة .

لقد صاغ كارل ماركس فلسفته فى عدة قوانين وزعم أنها بتفسير الحاضر فقط بل وكل الماضى وكل المستقبل وإن كانت

العلمية تظل صحيحة فى رأى العلماء مادامت قادرة على تفسير الظواهر التى تتعرض لها إلا أن ماركس إعتبر قوانينه حقائق يقينية صارمة لاتقبل الجدل وكيف لاوقد وصفه إنجلز بأنه المعجزة الوحيدة التى إكتشفت الحقيقة .

وعلى هذا فما الذى يمكن أن يحدث مع الماركسيين (الذين يؤمنون بحتمية هذه القوانين) عندما يحاولون إستخدام مثل هذه القوانين لتفسير الأحداث ؟ .

إن القوانين الماركسية تقتضى حدوث واقعات معينه لكى يمكن تطبيقها عليها بالطريقة التى تجعل خط الأحداث الديالكتيكى (الجدلى) مابين الأمر وضده والمركب بينهما يمضى فى سيره الحلزونى الحتمى الذى يفرضه ماركس بشكل مسبق على الواقع نفسه ماذا لو لم يحدث من الواقعات مايؤيد بعض أجزاء هذه القوانين إن الماركسيين لايجدون مخرجاً من ذلك إلا الزعم بحدوث أشياء لم تحدث بالفعل ! وماذا لو حدث أمر يتناقض فى موقعه الجدلى مع قوانين ماركس ؟ الحل الوحيد لدى الماركسيين حيال ذلك أن ينفوا حدوث مثل هذا الواقع من الأصل وكأنهم عميان لم يروه ويريدون إرغامنا على أن نكون عميانًا مثلهم : هذا هو جوهر الفلسفة الحقيقى الذى جعل الفلاسفة يعتبرونها ميتافيزيقية (غيبية) أكثر من الأديان نفسها .

وكان هذا التناقض مع ماتفرضه الماركسية من وقائع ومايحدث فى الواقع بالفعل هو مشكلة المشاكل لديها منذ البداية وكان الماركسيون

يجدون الحل دائما في ترقيع النظرية بما يؤدى من الناحية الموضوعية إلى هدمها تماماً حتى إهترأ الثوب تماماً وسقطت النظرية على يد أتباعها في كل مكان لأنهم لم يستطيعوا سد الثغرات التى صارت فجوات فى ثوب الماركسية المهلهل الذى مزقته التناقضات المستمرة مع الواقع

يقول ماركس :

« إن البؤس الدينى ، لهو التعبير عن البؤس الراقعى ، والاحتجاج على هذا البؤس الواقعى فى وقت معاً . الدين زفرة الكائن المثقل بالألم ، وروح عالم لم تبق فيه روح ، وفكر عالم لم يبق فيه فكر ، إنه أفيون الشعب . إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى ، لنقد هذا الوادى الغارق فى الدموع » (٢) .

ولسنافى محل نقاش للفلسفة الماركسية لكن الأمر يثير الكثير من التساؤلات فإذا كان الدين هو الأفيون الذى تسقيه الطبقة الحاكمة المستغلة (بكسر الغين) للطبقة المحكومة المستغلة (بفتح الغين) فلماذا يتغلغل فى حياة الكثير من الأغنياء أيضاً وهل من الممكن أن يتضمن ذلك الأفيون المحبط هذه التعاليم الثورية المناهضة للأغنياء والمستبدين التى تزخر بها النصوص الدينيه أم أن الأمر يقف عند حدود ذلك القول الذى ينسبونه للمسيح : « دع مالقيصر لقيصر ومالله لله » وإن كان الأمر ممارسات شكليه لهؤلاء فلماذا يتعدى الأمر تلك الممارسات إلى التضحية بالنفس بل والتنازل عن العروش ذاتها من أجله . وهل من الممكن أن يكون السبب فى كل الحروب الدينيه التى راح

ضحيتها الملايين من الطبقتين على السواء أنها كانت تشتعل لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة ؟ ! لوكان من الممكن تفسير الأشياء بكل هذه السهولة وإرجاعها إلى أفكار مسبقة بكل هذه الصلابة فما أتعس المفكرين والباحثين الذين أرهقوا أنفسهم بلاجدوى على إمتداد التاريخ!؟

أما الجانب الأخر لرؤيتهم فهو أن الدين مجرد أحلام نابعة من أعماق اليأس والبؤس ويجد الفقراء فيه السلوى ويستشعرون منه الأمل في الحقيقة فإن الأمر لو كان اقتصر على تفسير دور الكنائس المسيحية في القرون الوسطى لكان من الممكن إلتماس العذر لماركس ولكن مابالكم والكتب المقدسة اليهودية لاتكاد تذكر شيئاً عن العالم الأخر وأن التعاليم اليهودية تدعو إلى تمسك الإنسان اللانهائي بالعالم الأرض والتكالب على ماذياته .وما بالكم والإسلام يجعل لتحقيق العبودية الحقة لله رب العالمين ترتكز على الصراع مع أهل الباطل وإنتزاع حاكمية الأرض منهم بالقوة مهما تطلب ذلك من تضحية بالنفس وهي الأمور التي تتعلق بالمفاهيم الثلاثة (الحاكمية - الجهاد - الإستشهاد) فأين ذلك من إلتماس السلوى في العالم الاخر ؟! .

أم أنه كان يكفي لأن يقول ماركس ولينين مثل هذا الكلام حتى يردده الماركسيون وراءهما بلانقاش ؟ !

ماعلينا فلاجدوى حقيقية من وراء الحديث مع الماركسيين الدوجماطيقيين (الجامدين) ولكن غاية مافي الأمر أننا نفسر للقارئ

تلك الخلفية الفكرية التى تجعل الماركسيين يتهمون علماء أهل السنة مثلا بأنهم كانوا سنداً للسلاطين المستبدين بينما الوقائع التاريخية التى تذكر إضطهاد السلاطين الهؤلاء العلماء أكثر من أن تجهل .

وهو نفس الأمر الذى يجعل الماركسين يتهمون دائماً الصحوة الإسلامية المعاصرة بالعمالة للإمبريالية العالمية المتمثلة فى أمريكا فى الوقت الذى يشاهد فيه تبادل النيران بينهما فى كل مكان ولايكاد يتوقف أبداً .

وأغلب المستنيرين من الماركسيين .

أثر شخصية وليم جيمس على

أفكاره وعلاقة هذه الأفكار بالمفكرين المستنيرين

أثر شخصية وليم جيمس على أفكاره وعلاقة تلك الأفكار بالمفكرين المستنيرين

ما كان جيمس عفياً قوياً أبداً ولقد أبتلى في أوقات كثيرة قصرت أو طالت أرهقه المرض من أمره عسرا وأعجزه واستبد به وكان عاجزاً بكل وضوح عن أداء الخدمة العسكرية ومرت به فترتان طويلتان من حياته أحدهما في شبابه والأخرى قبيل ختام حياته كان فيهما عاجزاً تماماً عن إستعمال عينيه وعانى لفترة طويلة في شبابه من الأرق وآلام الظهر وضعفه ومن إضطرابات سوء الهضم . ولقد أجهض قلبه في سنة ١٨٩٨ ولم يقدر له أبداً أن يشفى من ذلك وحتى في أحسن سنى حياته وهي العشرون من زواجه سنة ١٨٧٨ إلى سنة ١٨٩٨ كان يعاني غالباً من الإجهاد العصبي ومن نوبات متكررة من الزكام والنزلات الشعبية والأرق وتعب البصر وإجهاده . لقد كان هناك شبح العجز والمرض دائماً يلوح أمامه .

كتب مرة إلى أحد أصدقائه : " إنني أعاني كثيراً من الإحساس بالعجز الفكري والجسدي على السواء بالنسبة للأعمال والمجهودات التي يتعين على الوفاء بإلتزاماتها " (١) .

لقد تآمرت وسوسته وضعف أعصابه مع قلة صبره وجزعه على

المبالغة في مرضه ليس فقط المرض نفسه ولكن شعوره به ولكنه مع ذلك فقد كان يمتلك طاقة عالية جداً وكان جسمه إلى درجة عجيبة أداة لإرادته .

ما الذي فعله جيمس في مواجهة ذلك وهو يسعى إلى تحقيق طموحاته الكبيرة ؟

إننا نجد الإجابة على ذلك فيما كتبه إلى صديق له يدعى توماس دافيدسون أصيب مثله بمرض عضال لا برء منه : " في وسع المرء أن يلقي المرض المميت أو الذي سيفضي إلى الموت حتماً إما بنوع من الإستخفاف النبيل ، أو الترفع العقلي الذي هو من شيمة الرواقيين الذين لا يبالون باللذة أو الألم ، أو بالتحمس الديني . وإني أشير عليك يا صاحبي القديم أن تنسج على منوالي وتحاول أن تلهو بالثلاثة معاً ، آخذاً كل واحد منها بدوره " (٢) إن المحتوى الفلسفي الواضح من هذه العبارة هو أن الحقيقي في عالم الأفكار هو ما يملك القدرة على أداء الدور المراد منه في خدمة الغرض المستهدف ولا يخفف من ذلك أن الغرض هنا وهو القيمة العلاجية للأفكار أفرزه أمر لا أرادي وهوالمرض لأن هذا الأمر سنجده بشكل إختياري أو لا إختياري ينعكس على كل الجوانب الفكرية لوليم جيمس مهما كانت نيته طيبة أم شريرة .

لقد كان جيمس ذا قابلية متطرفة للتغير والتقلب حتى أن أخته كانت تصفه بأنه كان " تماماً مثل نقطة من الزئبق " (٣) ولقد كتب إلى هذه الأخت وهو يتحدث عن طبيبة من المشتغلات بالشفاء

العقلي : " إني أجلس إلى جوارها وسرعان ما يغلبني النوم واستغرق في سبات عميق في حين أنها تفك العقد التي تخبل عقلي . وهي تقول أنها لم تصادف في حياتها عقلاً زاخراً بكل هذه العقد وبكل هذا الإضطراب والقلق إلخ ... وقالت أيضاً أن عيني من الوجهة العقلية - تظلان دائرتين كالعجلات أمام بعضهما وأمام وجهي "(٤) .

وكتب يقول عن نفسه أيضاً : " إن المرض المزاجي الذي أعاني منه هو ما يسميه الألمان حالة التمزق شذر مزر " (٥) .

إذن فالتذبذب من النوع السريع والمندفع أو الإيقاع الطويل من النشوة والإنقباض يعتبر من الخصائص المميزة العميقة لطبيعة جيمس وهي خصيصة تنعكس في عالمه الذي هو مسرح لتغير فجائي وموصول على السواء وتنعكس في عقله المتغير المتحول الدوار ... وعلى ذلك لقد كان لدى جيمس نفور مزاجي من كل سبل التفكير المحدد المضبوط " (٦) ولقد كان لذلك أثره في عجزه النسبي في المنطق والرياضيات وهو أمر كان يشعر به فعلاً وصرح بذلك مجاهرة .

" لقد كانت تتذبذب حالته المزاجية من النقيض للنقيض على نحو شاذ ويشمئز إلى درجة تكاد تبلغ حد المرض - من طريقة التفكير التي تستخدم التعريفات المحددة والرموز وسلاسل الإستخراجات " .

لقد كان في كلمة جامعة وصفة بها تلميذه الفيلسوف الكبير رالف بارتون بيري (٧) : " شخصاً تتلون حياته الخارجية بلون مصدرها الباطني . ومعنى ذلك أنه كان صنيعة حالاته المزاجية ذاتها " .

وعلينا الآن أن نعرض للقارىء الأفكار البراجماتية وكيف أنها جاءت كإفراز موضوعي لشخص وليم جيمس وعالمه الأمريكي الذي يحكمه الصراع حول النفوذ والثروة وواقعه الفلسفي التاريخي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

فالبراجماتية هي " اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية ، المبادىء ، النواميس ، الفئات ، الحتميات المسلم بها ، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة ، الثمرات النتائج ، الآثار ، الوقائع ، الحقائق " (٨) .

وهي ليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية أو أية مذاهب أو مبادىء (سواء كانت مسبقة أو مستنتجة) اللهم إلا طريقتها ومنهاجها وهي لا تظاهر أو تناصر أو تمثل أية نتائج خاصة يؤدى إليها إستخدام منهاجها لأنها مجرد طريقة فحسب ، مجرد منهاج فقط .

والطريقة البراجماتية هي أن نضع كل المفاهيم على بساط البحث على المحك البراجماتي أي بالبحث عن النتائج الفورية العملية منها ويكون الحقيقي فقط هو ما يأتي بنتائج عملية نافعة.

وعلى ذلك فإن الحقيقة " تلحق بالأفكار بنسبة ما تبرهن الأفكار على فائدتها ونفعها للغرض الذي أستحضرت من أجله " (٩) .

فهي تجعل من المنفعة العملية مقياساً للحق والباطل بل مقياساً للخير والشر فالفكرة تكون صحيحة أو باطلة بمقدار ما تحققه للإنسان من نفع في حياته العملية لا لأنها صحيحة في ذاتها أو لأنها مطابقة للواقع أو غير ذلك وما دامت المنافع تتغير وتتبدل بتغير الظروف والأحوال فلابد أن يلازمها الحق في تبدلها وتغيرها وكما يقول وليم نفسه فإن " الحقيقة في حالة تغير وتبدل وانتقال " (١٠)

ويتضح لدينا مدى إتفاق هذا المفهوم للحقيقة لدى جيمس مع ظروفه الإنسانية وتكوينه المزاجي فالمنهج ضروري للغاية بالنسبة لصاحبه ولابد من الخروج من الموقف الذي يعاني منه والفكرة الصحيحة من الأفكار (أ) و(ب) ، (جـ) مثلاً هي التي تستطيع أن تعينني على ذلك فإذا وضعنا في الإعتبار الإنهيار العقلاني للدين في الغرب والجفاف الإنساني الذي أدت إليه الحتميات المذهبية المتشنجة لفلسفات القرن التاسع عشر مثل الهيجلية والماركسية ومحاولة فرض قوانينها النظرية على الواقع الفعلي بدلاً من العمل على إستخلاصها منه وبالإضافة إلى كل ذلك الواقع العملي الأمريكي الذي يحتم الصراع حول النفوذ والمال في وطن شديد الثراء مليء بالكنوز التي مازالت تنتظر من يستطيع الحصول عليها وامتلاكها ، ذلك الواقع العملي الذي لابد أن يدمغ كل

الأشياء بالعملية المفرطة الغير متفقة بالملابسات التي تحيط بها حتى النظريات الفلسفية نفسها .

لقد كانت البراجماتية عملية إنتقال بارعة من المذهبية الفلسفية الملتزمة إلى التبرير الفلسفي لكل ما هو قائم بالفعل على أنه ما تفرضه الإحتياجات الإنسانية وعلى أنه الوحيد الذي يتلائم مع إفتراضها المسبق لمحدودية قدراتنا المعرفية وهي في الوقت نفسه تعبير حقيقي جداً عن النسق الفكري الذي إنتهت إليه الحضارة الغربية في أقصى نموها المادي .

كتب جيمس إلى أخيه هنري يصف كتابه البراجماتية : -

" لقد فرغت لتوي من كتابة مسودات كتاب صغير يسمى "البراجماتيه" وهو كتاب حتى أنت قد تتمتع بقراءته أنه بيان "ملخص" جداً ومن وجهة نظر الأداب العامة لاستاذية الفلسفة يعتبر قولاً مجافياً جداً للعرف الدارج وليس معنى ذلك أنه بدعه بنوع خاص في أي نقطة من نقاطه ولكنه في زحمة المادة المكتوبة عن طريق التفسير التي يثبتها الكتاب وبذلك القدر فحسب من الصراخ والصرصرة التي تمكن كتابا واحدا من أن يبلغ بكل ذلك الأثر الناطق ما لم تستطعه الكتب الأخرى ومن أن يبطل ويلغي كل أنداده ومن أن يعامل فيما بعد "كممثل" ينوب عن الجميع يعتبر فتحاً جديداً ولن اندهش إذا عد هذا الكتاب - بعد عشر سنوات من الآن - كتاب صاحب دور تاريخي طبع العصر بطابعه ذلك أنني موقن يقيناً لا يتطرق إليه أي شك بالنصر الحاسم النهائي لتلك

الطريقة من التفكير وأعتقد أنها شيء ضروري تماماً للإصلاح البروتستانتي » .

وقد نجد أوفق تعبير عن هذا المذهب هو قول هولمز صديق جيمس الذي كتب إليه قائلاً : " يبدو لي أن المنشط المأمول الوحيد هو أن أجعل عالمي متماسكاً وملتئماً ويستحق العيش بدلاً من أن أهذي وأثرثر عن الكون " (١١) .

حقاً فلم تكن الحقيقة ذاتها هدفاً ذات بال لدى وليم بل أنه يبدو أنه كان محبطاً في هذا الإتجاه إلى درجة ميئوس منها وعلى ذلك فإنه لم تعد لديه مهمة للفلسفة إلا إيجاد وسيلة معيشية ناجحة للإستمرار في هذا الوجود وتسويغها تسويغاً فلسفياً والرجل نفسه لم يكن واثقاً من صحة منهجه ولكنه كان يفضله على كل حال على الأنماط الأخرى من التفكير فإذا كانت كل الوسائل المعرفية التي لدينا (أي لدى الرصيد الفكري الغربي) فإنه ينبغي علينا أن نأخذ كلامه ومنهجه ولو على سبيل الظن أو الفرض أو حتى الإحتمال .

فالأنماط المتعددة من التفكير - كما يقول جيمس (١٢) : " كلها متعارضة وليس فيها واحد على سبيل الحصر يستطيع أن يقيم الحجة على دعوى الصحة المطلقة ، أفلا ينبغي أن يشير ذلك إحتمالاً أو فرضاً أو ظناً أو حدثاً مناصراً لوجهة النظر البراجماتية".

فالأمر قد بات واضحاً أن الرجل يبدأ بموقف عبثي من الكون

وينتهي بنا إلى موقف عبثي أيضاً ، ثم يقول لنا : أنه ما دام الأمر كذلك فبدلاً من اليأس والمرارة والأم على كل منا أن ينتفع بما يريح به نفسه ويجد فيه اللذه ولو بشكل مؤقت ومتغير وعليه لكي يستريح تماماً - كما يظن جيمس - أن يعتقد أن ذلك الذي يفعله هو الحقيقة .

لقد أراد أن يوحد بين الدين والفلسفة ، وبين المثالية والواقعية، بين الأمل والتشاؤم لعله يجد في ذلك مخرجاً من أزمة اللاحقيقة التي تعاني منها الحضارة الغربية .

أراد أن يوحد بين كل شيء فلم يبق منه إلا اللاشيء والعبث يكمن وراء كل ما كتبه ويحكم الجميع .

والأمر صالح له ويخدم غرضاً مشروعاً للغاية وهو القدرة على الحياة وعدم الإستسلام للعجز والمرض والوهن وكان جيمس يقبل أن يتخذ في سبيل ذلك أية وسيلة وإن لم يكن هو شخصياً مقتنعاً إقتناعاً حقيقياً بأي منها ولكنه نجح من خلال ذلك من الصمود في مواجهة الحياة وتحقيق الكثير من الإنتصارات التي لم يكن يرجى لمثله تحقيقها وهو لا يملك غير هذا الجسد المريض المنهوك العاجز أحياناً .

أي أن البراجماتية كفكر كانت تنسجم مع المزاج الشخصي لصاحبها المتغير المتقلب الزئبقي النفور من كا ما هو محدد ومضبوط كما وصفه أقرب الأقربين إليه . ونتيجة موضوعية

لظروفه الصحية وحالة اللاحقيقة التي تعاني منها الحضارة الغربية ومع نسق الحياة الأمريكية المعتمدة على صراع قوى السوق الرأسمالية فكان هذا المنهج تقريراً لما هو موجود بالفعل حيث وجد فيه الأمريكيون بغيتهم المنشودة في اختزال كل شيء إلى قيمة نفعية مادية بل وبشكل أمريكي متطرف قيمة نفعية نقدية وتسويغ كل ذلك تسويغاً فلسفياً .

والسؤال المطروح الآن :

ما لنا نحن وكل ذلك ؟

هل فقدنا الحقيقة لكي نبحث عن اللاحقيقة ؟

هل فقدنا الغاية لكي نسعى إلى اللاغاية ؟

هل فقدنا المعايير لكي نحتكم إلي اللامعايير ؟

هل فقدنا بشكل نهائي القدرة على التضحية فعدمنا الوسائل لكي نلتجىء إلى اللا شرعي من الوسائل ؟

وما ذنبنا أن نفراً منا فقدوا كل ذلك فذهبوا يبحثون في المنهج البراجماتي عن الحل الحضاري لأمتنا ؟

أي حل إذا كنتم تريدون بناء أهرامات تستمدون موادها بالكامل من الغرب فوق قاعدة من الماء ؟

وحتى لو أردتم طلاء تلك البناءات الحضارية المنشودة طلاء إسلامياً فهل تعتقدون أن ذلك سوف يمكنكم من بناء شيء .

ولكن قبل أن ندخل في هذا الموضوع لابد أن نشرح ما هو الدور البراجماتي الذي حدده جيمس للدين وما هو بالضبط المنهج أو (المناهج) التي إستعارها هؤلاء من هذا الدور ومن المنهج البراجماتي بوجه عام .

ليس مهما لدى وليم بالمنظور البراجماتي كون الدين أمراً حقيقياً أم غير ذلك ولكن المهم لديه أن الدين له نتائج عملية مثمرة وملبية لحاجات مدركة لدى الإنسان . فليس مهماً لديه كون الله موجوداً أم غير موجود ولكن المهم على حد قوله أنه لابد أن "نتمتع بإلهنا لو كان لدينا إله"(١٣) وعلى ذلك فإن "أصدقاء الله وأعداءه على السواء - كما يزعم جيمس سيجدون في هذا المنهج تسويغاً وافراً لوجهات نظرهم المختلفة" (١٤) ولابد أن ينحي القارىء ذلك المفهوم المحدد المسبق عن الدين لكي يفهم ما يبغيه جيمس من الدين فهو لا يدخل في نطاق الدين ليتحرك داخله كما أنه لا ينفي دوره تماماً كما يفعل الملحدون ولكنه يريد أن يصب الدين نفسه داخل أوعيته أي أن يصنع الدين صناعة تتفق مع الأهداف المنوطة به . إن كل شيء لدى جيمس يقلب رأساً على عقب فليس الدين هو الذي يحكم الإنسان وإنما الإنسان هو الذي عليه أن يحكم الدين وليس الله - عنده - هوالذي يحدد للإنسان ما الذي ينبغي عمله وإنما على الإنسان أن يحدد ما هي الصفات النافعة التي ينبغي أن يكون عليها الله - معاذ الله عن ذلك - وليس شرطاً أن يكون الله إلهاً واحداً بل إنه قد يكون من الأنفع من وجهة نظره أن يحكم

العالم ألهة متعددة . فعلى حد قوله فإن : "المسألة كمشكلة عملية للفرد تفرض أن الدين الذي يظاهره المرء يجب أن يكون الدين الذي يجده أحسن وخير دين بالنسبة له هو ، على الرغم من أن هناك أشخاصاً أحسن منه ودينهم أحسن بالنسبة لهم" (١٥) .

وعلى ذلك فعلى كل شخص أن يحدد لنفسه الدين الأكثر إنسجاماً وتلبية لحاجاته وسكينته وطبيعته ومزاجه الشخصي فمن هذا المنظور البراجماتي يرى جيمس أن الدين مفيد للإنسان يمنحه الأمل والهدوء والرضى والسكينة فلماذا لا يقبله بدلاً من مشقة البحث عن كونه حقيقي أم غير حقيقي خصوصاً أنه هو الذي سيحدد مطالبه منه وليس هو الذي سيتحدد بمطالب الدين .

وأخيراً - على حد قول بيري (١٦) : " فإن جيمس كان رجلاً متقلب المزاج والأهواء ونوع الإيمان الذي كان يستطيبه كان يتوقف على حالة مشربه الروحي ، وهذا المشرب الروحي بدوره كان يعكس حالته الجسمية ونغمته العقلية " بشكل شخصي وكعالم نفس .

ولكن الحقيقة من ناحية أخرى فإن جيمس كان يستشعر داخله إعتماداً على الخبرة التي كان يعول عليها منهجه كله بأحاسيس دينية قوية يدفعها اللاوعي وتصدرها الحاجات الحيوية العميقة من منطقة ما وراء العقل ولكن كل ذلك كان يصطدم مع سخافات المسيحية وتحكماتها اللاهوتية ولذلك فقد كان يبحث: " عما إذا كان من الممكن إقامة أي دين رائج شعبي على أنقاض المسيحية القديمة " (١٧) .

إنك إذا كان عليك الإختيار في مقارنة محددة بين الإلتجاء إلى الدين عن طريق الإجتهاد العقلي وبين الإلتجاء إليه عن طريق هزيان وتناقض المسيحية الغربية فلا شك إن كنت رجلاً منطقياً أن يكون إختيارك هو طريق الإجتهاد العقلي .

ولقد كان جيمس يشعر بشيء دافق داخله لا يستطيع أن يحدده وهو غير متأكد على الإطلاق مما يعنيه ذلك الشعور أو ما يومىء إليه لكنه كان متأكداً من أمر واحد هو مدى حقيقة ذلك الشعور .

ويبدو أنه لم يرد - إنسجاماً مع مذهبه ومع طبيعته الشخصية في الأساس - أن يبحث عن الوضع الحقيقي لهذا الإحساس الحقيقي . ففضلاً عن كون ذلك يتطلب مزيداً من الجهد في إتجاه معين من البحث الدقيق المقارن بين مذاهب دينية محددة وذلك أمر لم يعرف عن جيمس إنه إتجه إلية، فضلاً عن ذلك فإن هذا الأمر سيجلب العديد من التعقيدات التي لا تتفق على الإطلاق مع مذهب جيمس والمراد منه هو في أشد الغنى عنها

كما أننا يجب ألا يفوتنا تلك الخلفية الأساسية القابعة في أذهان أغلب الأوربيين والمتحكمة في تفكيرهم وأقصد بذلك رؤيتهم للعالم التي تتحدد على أساس أن دائرة البحث في أشياء العالم لا تخرج عادة عن دائرة الحضارة الغربية وكأنها المحتوى الوحيد لموجودات العالم .

لكل ما سبق فلم يحاول جيمس مثلاً دراسة الإسلام كدين يجد

فيه الإستجابة للنوازع الدينية التي يستشعرها والتي تصطدم مع السخافات المسيحية والتعقيدات الكهنوتية على حد قوله .

ولكن مع ذلك فجيمس لم يذهب إلى إحتضان الدين العقلي أي إلى التصور الديني الفلسفي عن طريق العقل وهو مسلك تتجه إليه الحضارة الغربية الحديثة كمنحى بديل للمسيحية فهو يرى أن الدين أكثر أصالة من العقل فإن كان قد رفض المسيحية بعقله فإنه لم يعتمد على تصور ديني ما عن طريق عقله ولكنه اعتمد في ذلك على مواجيد تستشعرها خبرته واستخدم عقله فقط في تسويغ مفهوم ديني ينسجم مع هذه المواجيد . فكما ذهب بيري فإن جيمس (١٨) : " طابق الدين - على سبيل التماثل - بخبرات معينة خاصة وبحقائق معينة ، وبأحداث وقوى وبمواجيد وكيانات تكشفها تلك الخبرات ، إلا أنه لم يطابق الدين - على سبيل التماثل - بأي عقيدة معينة بالذات .

فالدين لاعقلي وهو أيضاً ذاتي شخصي وهو مرتبط بما يجري في دخيلة الإنسان الفرد » .

ما الذي جعلني أهتم بتحديد نوعية الرؤية الدينية الشخصية لجيمس ؟

في الحقيقة فإنني أريد أن أكشف للقاريء مدى إتفاق هذه الرؤية مع الرؤية الدينية الخاصة للدكتور زكي نجيب محمود (كما سنتحدث عنها بإسهاب في الفصل الخاص به) .

إن وليم نفسه لم يستخدم الدين كمنهج إصلاحي بمعنى أنه لم يحاول أن يقيم منهجاً إصلاحياً للتغيير يملأ فراغاته بالدين وإنما هو قبله كأمر معين للإنسان وكحقيقة غائمة يستشعرها وأراد أن يصبها في قوالبه .

ولكن المنهج البراجماتي نفسه والذي يقبل كل الأفكار مادامت مفيدة من الناحية العملية في تحقيق الغايات المرجوة منها هذا المنهج نفسه يقبل هذا .

وهذا ما سنجده عند الكثير من هؤلاء المستنيرين خصوصاً عند الدكتور حسن حنفي ، فالدكتور حسن حنفي يريد أن يقيم مشروعاً ثورياً إصلاحياً للتغيير وهو يرى أن الطبيعة الواقعيه الحضارية للمنطقة لن تقبل إلا بملأ ذلك المشروع بصياغات إسلامية أيا كان تناوله العجيب الباتر لها المهم أنه يعتقد أن تلك العملية الإختزالية للمفاهيم الإسلامية تصلح لتحقيق تلك الأهداف المرجوة منها في صناعة مشروعه . وهذا منهج براجماتي مائة في المائة وسوف ننقل فقرات من كتاباته تكاد تتفق تماماً مع كتابات وليم جيمس .

وكذلك منهج التحايل على النصوص باستخدام مقولات إسلامية في إثبات مفاهيم غير إسلامية ومحاولة تقديم مشروعات ذات صبغة إسلامية مفرغة كاملة من محتواها ومملوءة بدلاً من ذلك بأفكار ومضامين غربية مستوردة . وهو ما يفعله هؤلاء المستنيرون جميعاً - بإستثناء دكتور حسن حنفي الذي يعلن عن منهجه بكل وضوح - لخدمة مشاريع فكرية وسياسية مستهدفة ذات إنتماء

غربي كل ذلك يتفق مع المنهج البراجماتي في تطبيقه العملي .

وسنجد أخيراً رؤية دينية تكاد تكون حقيقية - تتفق مع الرؤية الدينية لوليم جيمس وتحاول أن تختزل الإسلام إليها - كما أشرنا من قبل - عند الدكتور زكي نجيب محمود .

هامش

(١) نقلا عن بارتون بيرى : وليم جيمس شخصيته وأفكاره

(٢) المرجع السابق

(٣) المرجع السابق

(٤) المرجع السابق

(٥) المرجع السابق

(٦) المرجع السابق

(٧) المرجع السابق

(٨) وليم جيمس : البراجمانية

(٩) بارتون بيرى : مرجع سبق ذكره

(١٠) وليم جيمس :البراجماتية

(١١) نقلا عن بارتون بيرى

(١٢) البراجماتية

(١٣) المرجع السابق

(١٤) بيرتون بيرى

(١٥) البراجمانية

(١٦) وليم جيمس شخصيته وأفكاره

(١٧) المرجع السابق

(١٨) المرجع السابق

الدكتور حسن حنفى

مشروع خداع معلن

الدكتور حسن حنفي ومشروعه الفكري

الرؤية :

الرؤية التى تحكم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام رؤية مادية صرفة على أنه تراث حضارى كبير له إستقلا له الخاص وله قدرته الفعالة فى التأثير على شعوب هذه المنطقة .

وأهم مايميز فكر الدكتور حنفى عن غيره من الكتاب المستنيرين هو حماسه الشديد فى نقمته على مايراه ذا تأثير سلبى من مكونات ذلك التراث وكذلك حماسه الشديد فيما يحاول بعثه مما يراه إيجابياً من مكوناته كما يتميز أيضاً بأن هذا القدر الإيجابى كفيل فى بعث هذه الأمة إذا أعيدت صياغته من جديد بالطريقة التى تؤدى إلى تحقيق الأهداف أوالشكل الجديد المستهدف من ذلك البعث .

الأهداف :

يهدف الدكتور حنفى إلى إقامة مشروع ثورى إشتراكي من نفس المناحي الإيجابيه التى يراها فى التراث الإسلامى هو طمس ماتعارف عليه الناس من حقائق الدين وتعاليمه وشرائعه حيث يستبعد مالايراه صالحًا منهاً ويعيد صوغ وتشكيل مايراه صالحا بالطريقة التى يمكنه بها من إقامة مشروعه الثورى المستهدف الخلاصه أنه يريد أن يقيم مشروعه من خلال توليفه فكرية من المذاهب الإسلاميـة المختلفة بحسب ماتقتضيه الإحتياجات العصرية المحددة بشكل مسبق وليس البناء على أساس موضوعى من الدين ذاته .

الخطـــة :

لقد إخترت أن أبدأ بمناقشة أفكار الدكتور حسن حنفى أولا وذلك للصراحة التى يتسم بها منهجه فى عرض أفكاره وحماسه فى إقامة مشروعه القومى الإشتراكى بمواد من نفس البيئة التى سيقام عليها المشروع أى بمواد من التربة الإسلامية .

فليس من سبيل المبالغة أن نقول إن المشروع الفكرى للدكتور حسن حنفى هو خطة خداع معلنة مما يجعل الحديث عن مشروعه يمثل ضوءً فاضحا على المشاريع الفكرية الآخرى لغيره من الكتاب واهم مايميز ذلك هو وضوح منهجه البراجماتى الذى يتبعه فى إقامة مشروعه وضوحاً تكاد تتطابق معه بعض العبارات التى يعرض بها منهجه مع بعض عبارات وليم جيمس تماماً .

خذ مثلا حديثه عن منهجه فى إقامة مشروعه عن التراث والتجديد يقول الدكتور حسن حنفى [1] : « مهمة التراث والتجديد إذن هى إعادة كل الإحتمالات القديمة بل ووضع إحتمالات جديدة ، اختيار أنسبها لحاجات العصر . إذ لا يوجد صواب وخطأ نظرى للحكم عليها بل لايوجد إلامقياس عملى فالإختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الإختيار المطلوب . ولايعنى ذلك أن باقى الإختيارات خاطئة بل يعنى أنها تظل تفسيرات مجتمله لظروف أخرى وعصور أخرى ولت أومازالت قادمة » .

أى أن الأفكار المقبولة من التراث هى أنسب الأفكارالتى

يمكنها تلبية حاجات العصر بشكل عملى أى أنها الأفكار التى من الممكن أن تستخدم كأداة لبلوغ أهداف حددتها سلفاً حاجات العصر ومطالبه قارن ذلك بقول جيمس [٢] : « إن الحقيقى فى أوجز عبارة ليس إلا النافع الموافق للمطلوب فى سبيل تفكيرنا تماماً ، كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا وحيازة الحقيقة بعيدة كل البعد عن أن تكون غاية فى ذاتها فهى لاتزيد عن كونها مجرد وسيله أو إرادة أولية لبلوغ الإشباع والرضا والســرور كما أن الحقيقة نفسها فى حالة تغير وتبدل وانتقال » .

وقبل أن ننتقل إلى شاهد آخر على تطابق منهج الدكتور حنفى مع المنهج البراجماتى أحب أن أسجل مدى ماتحمله عبارته السابقة من اللاموضوعية والتناقض مع الكثير من آفكاره الأخرى وقبل كل ذلك مدى مايحمله ذلك المنهج من الظلم للإسلام وحضارته إن الدكتور يريد أن يؤخذ من التراث (أى من الإسلام ولكن بمصطلح مموه) مايتوافق مع العمل على تلبية حاجات العصر ومن المفهوم أن حاجات العصر هذه ماهى إلانا تج موضوعى لعمليه التبعية واللحاق اللامتوائم بركب الحضارة الغربية فهناك عدة مصادر للحاجات :

حاجات ناتجة عن تصور الحضارة الغربية للكون وعلاقة الإنسان به وهى فى الغالب حاجات مادية كميه تتوافق مع الإيديو ليوجية المادية لتلك الحضارة . وهناك حاجات جاءت كنتيجة للمشاكل التى أفرزها تطبيق تلك الحضارة على الواقع العملى وماتنطوى عليه من

تناقضات داخليه وهناك حاجات أفرزها عدم تواثم واقعنا الموضوعى الذى ينتمى لحضارتنا الإسلامية مع الإستيعاب الحضارى والإستيراد الغير منضبط من الحضارة الغربية بماتنطوى عليه من مشاكل .

ومن الظلم أن نحاكم الإسلام حتى من الناحية الموضوعية والحضارية وليس من الناحية الأيديولوجية العقائدية بمدى تلبيته لتلك الأنواع من الحاجات .

أن الإسلام غير مطالب إلابتلبية الحاجات التى تفرزها حضارته هو وتصوره هو للإنسان وعلاقته بالله والوجود وليس بتلبية الحاجات التى تفرزها تصورات الحضارات الأخرى وحل المشاكل التى تنتج عن تطبيقها أوعن عملية تلقيحها لواقع مغاير لها .

وننتقل الآن إلى الشاهد الآخر وهو شاهد يتعلق بالتصور العقائدى الجديد الذى يريد الدكتور حنفى إقامته يقول الدكتور [٣]:
« فالله الواحد الذى ليس كمثله شئ والذى لايرى ويرى كل شئ ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد ، وهناك الله الحسى المجسم ، محل الحوادث ، عند الكراسية والمشبهة على اختلاف فرقهم .

وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحاً والثانى باطلا إذ يعكس التصوران صراع قوى ، قوة السلطان الذى ليس كمثله شئ وقوة المعارضة التى تجعل حركة التاريخ جزء من الألوهيه .

أما الصفات التى تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شئ فقد تمت صياغتها من أجل إستخدام سياسى خالص للسلطة التى هى بدورها ترى وتسمع وتبصر كل شئ .

علم العقائد إذن إختيارات سياسية محضة وليس علماً مقدساً وكل ظروف تفرض إختياراتها وقدتتم تحت ظروفنا الحالية إختيارات أخرى قد يكون من صالح الأمة الان الدفاع عن الله وتصوره بإعتباره أرضاً درءً للإحتلال وتحريراً للأرض » .

أى إن التصور الإلهى نفسه يجب أن يخضع للمتطلبات والإحتياجات التى يقتضيها العصر ومشاكله .

قارن ذلك بقول وليم جيمس(٤) : « إننا بدلا من أن نتسائل عمايسير الأشياء وهل هى المادة أم الله يجب أن يكون تساؤلنا كالتالى ماهو الفرق العملى الذى يمكن أن يحدث الآن إذا قدر للعالم أن تسير دفته بواسطة المادة أوبواسطة الله إننا فى مقدورنا أن نتمتع بإلهنا إذا كان لدينا إله »

أما حديثه عن أثر الإستبداد السياسى فى صنع التصورات العقائدية فى الإسلام فإنه لايستند على أى حقيقة تاريخية واقعية وإستقلال مذاهب أهل السنة والجماعة على وجه الخصوص فى العقيدة عن السلطات الحاكمة لايمكن الطعن فيه ولقد كان موقف الإمام أحمد من الخليفة المأمون فى مسألة خلق القرآن خير شاهد لذلك إلا أن العبارة وغيرها من العبارات الأخرى تعكس أثر الفكر

الماركسى فى تحليلات الدكتور حنفى لحقائق الدين

وأغرب ما فى الأمر أن موقف الدكتور حنفى سواء فى تحليله الماركسى للحقائق الدينية أوفى منهجه البراجماتى فى إقامة مشروعه القومى يتناقض تماماً مع موقفه الذى يدعيه من التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام فهو يذهب فى بعض كتاباته إلى أن التراث الغربى هو تراث « محلي مثل أى تراث آخر » (٥) ويدين ظاهرة التغريب فى حياتنا الثقافيه إدانه بالغة فيذهب إلى أن « اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضارى ولا نمط سواه وعلى كل شعب تقليده والسير على منواله . وكذلك إعتباره ممثل الإنسانية جمعاء واوروبا مركز الثقل فيه تاريخ العالم هو تاريخ الغرب وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية وكذلك إعتبار الغرب هو المعلم الأبدى و« اللاغرب » هو التلميذ الأبدى ، وأن العلاقة بينهما أحادية الطرف أخذ مستمر من الثانى وعطاء مستمر من الأول فيجرى التلميذ لاهثاً وراء المعلم ولن يلحق به وكلما جرى إزدادت المسافة إتساعاً حتى يدرك الصدمة الحضارية فيقع .

والعقلية الأوروبية هى العقلية التى تصنع كل طرفى معادلة فى علاقة تضاد مثل مثاليه أو واقعية ؟ فردية أو إجتماعية ؟ كلاسيكية أو رومانسية واخترنا بينها حيث لا اختيار وجعلنا أنفسنا ، أطرافاً فى معركه لم نخضها . وتحولت ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية إشتراكية ، ماركسية ، وجوديه ، وضعية شخصانية ، بنيوية حتى لم يعد أحد قادرا على

أن يكون مثقفاً إن لم يكن له مذهب ينتسب إليه . ولقد خلق ذلك بؤروفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لإنتقاله . وتنتهى هذه الفئة - إذا ماتولت الحكم بموالاة الغرب فيتحول التغريب الثقافى إلى عمالة سياسية »[٦] .

هذا كلام رائع وكأن الذى خطه يراع مفكر إسلامى مجدد ثائر على مايؤدى إليه شعور العلمانيين بالدونيه إلى مايقومون به من دور تخريبي عميل للغرب وبالرغم من هذا فإن الأفكار التى سنوردها للدكتور حنفى نفسه ستكشف بشكل قاطع إلى أى مدى إنطباق تلك المواقف الفكرية التى يهاجمها عليه هو شخصياً .

ومادية الدكتور حنفى تنطبع على كل شئ ماركسيته معلنة لاخفاء فيها ولاتعجب من هذا فالإسلامية التى يدعيها هى أقرب إلى غطاء شفاف تبرز منه معالم ماركسيته الحمراء بشكل فج . فكل شئ لديه يحدث كرد فعل للمادة ولا يوجد أى نمو طبيعى للفكر أو الدين فالآنبياء رد فعل لظروف تاريخيه خاصة والفكر الإنسانى رد فعل وجو تاما (بوذا) رد فعل ، كما أن القول بأن المعاد خارج العالم هو من أجل أن يؤسس الإنسان ملكوته خارج العالم ويعدله بعد الموت . أما داخل العالم وقبل الموت فهو حق السلطة القائمة لاينازعها فيه أحد »[٧] .

« ونتيجة لذلك وإنتظاراً لهذا التعيم زكينا النفس عزاء لها أوتعويضاً عن مآسيها فى الدنيا ، وأهملنا البدن الذى سيفنى

ويتحلل إلى غير رجعة انتظاراً للابدان التى لاتتحلل فى الجنة والتى لايشوبها جوع أوعرى أومرض أوهزال فنشأت لدينا فى الدنيا مشاكل البدن من فقر وجوع ومرض وعرى وعراء ، وحشرت الأجساد كلحوم بشرية فى المركبات والمدرجات فضاق بنا المكان من زحمة الأجساد وحشرها انتظاراً لنهاية الزمان » (٨)

فهكذا ترى النظرية المادية الماركسية المسبقة تصادر الواقع المتمثل فى التراث الثورى الاسلامى فى العالم الأرضى بصفة دائمة ولذلك فالإفتئات على الواقع التاريخى يأتى كنتيجة حتمية لذلك المنهج كما هو مألوف لدى الماركسيين وهم لهم فى ذلك مسالك عجيبة وبالنسبة للدكتور حسن حنفى بالذات فلاتستكثر عليه أى عجب أنظر مثلاً قوله عن عقائد الفرقة الناجية (يقصد أهل السنة والجماعة) : « فالله الواحد الذى ليس كمثله شئ والذى لايرى ويرى كل شئ ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد ، وهناك الله الحسى المجسم ، محل الحوادث ، عند الكراسية والمشبهه على اختلاف فرقهم وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحا والثانى باطلا إذيعكس التصوران صراع قوى ، قوة السلطان الذى ليس كمثله شئ وقوة المعارضة التى تجعل حركة التاريخ جزء من الألوهية . أما الصفات التى تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شئ فقد تمت صياغتها من أجل إستخدام سياسى خالص للسلطة التى هى بدورها ترى وتسمع وتبصر كل شئ (٩) »

وهو يعتبر أن هذا الموقف من أهل السنة هو السبب في إنتشار مذهبهم على أساس أنه يمثل عقائد السلطة لذلك فهو ينحاز إلى أى مذهب تمثله أي فرقة أخرى من الفرق المناوئة لأهل السنة على أساس أنها إحدى القوى التي تمثل قوة المعارضة التى ينحاز إليها على الدوام ومع أن هذا إفتئات آخر على أهل السنة الذين لهم من الشواهد التاريخيه على معارضتهم للبغاة من الحكام ماينقض الإفترا ء عليهم بممالأتهم لهؤلاء الحكام بشكل قاطع إلا أن هناك مفارقة تبعث على التأمل وهى أن إنتشار مذهب أهل السنة جعل الدكتور يتهمهم بممالأة الحكام فماذا لولم يكن مذهب أهل السنة قد حقق هذا الإنتشار فى الغالب فإن الدكتور كان سيعلل ذلك بأنه يعود إلى ضعف حجتهم وإذا كان فى النفس شئ بطل العقل وسقط المنطق ، والأمر الحاسم فى كل ذلك هو أن هذه الصفات التى ذكرها الدكتور وردت فى القرآن الكريم بأسلوب لايقبل التأويل ولم ينفرد أهل السنة فقط فى إلاعتقاد بها وإنما هو أمر يجمع عليه أهل السنة والمعتزلة والشيعة والخوارج وأى فرقة لم يصل بها شطحها إلى درجة الإرتداد عن الإسلام . ولكن الخطأ فى التخصيص أو التعميم هو أمر كثيراً ما يقع فيه الدكتور حنفى عند تدليله على صحة الأفكار التى يستهدف الوصول إليها .

وهذا الذى نذهب اليه يقرره الدكتور حنفى فى بعض المواضع بشكل حاسم كقوله [١٠] : « إن التراث والتجديد ليس عملاً للبرجوازية حتى ولو كانت وطنية بل هو عمل لطليعة الطبقة العاملة

لأنـه إعـادة لتفسـيرات الـتـاريخ من وجهـة نظرها وبناء على متطلباتها » فقوله إعادة لتفسيرات التاريخ من وجهة نظرها قول حاسم فى إنه يفسر العقائد والحقائق الإسلامية من المنظور الماركسى أما قوله « وبناء على متطلباتها فهو قول حاسم أيضاً فى أن منهجة فى بناء مشروعه هو المنهج البراجماتى . وفى هذا الإطار يقول [١١] أيضا : « ليس للعقائد صدق داخلى فى ذاتها بل صدقها هو مدى أثرها فى الحياة العملية وتغييرها للواقع ، فالعقائد هى موجهات للسلوك وبواعث عليه لاأكثر »

وهذه الأسس التى يقوم عليها فكره تؤدى إلى نتائج عجيبة تالية فهو يعمل على علمنة كل ماهو إسلامى ثم على ماركسته فى خطوه تاليه وهذا أمر بخوض فيه الكثيرون غيره لكن أعجب من هذا هوما يحاول أن يقوم به على الجانب الأخر من اسلمة لكل ماهو علمانى بل للعلمانية ذاتها بل - وهذا أعجب العجب - يحاول أن يؤسلم الإلحاد ذاته .

يقول الدكتور [١٢] : « نشأت العلمانية استرداداً للإنسان لحريته فى السلوك والتعبير ، وحريته فى الفهم والإدراك ، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه ، ولأى سلطة فوقية إلا من سلطة العقل والضمير ؛ العلمانية إذن هى أساس الوحى فالوحى علمانى فى جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ » وكونه يقول أن الوحى علمانى فى جوهره يجعلنالانستغرب من أرائه شئ ويكون من السفاهة أن يطالبنا أحد بالرد عليها حتى ولوجاء فيها قوله «

الإلحادهو المعنى الأصلى للأيمان لأنه رد فعل على الإيمان المتحجر المكتفى بذاته الذى يكفى المؤمنين شر القتال » [١٣] لكن السؤال الذى يطرح نفسه بإلحاح هل من المعقول أن يكون هذا فكرا موضوعيا بل أن يكون جانباً من مشروع فكرى كبير ؟ وإلى من يتوجه الدكتور حنفى بمثل هذا الكلام ؟ ! من من البشر من الممكن أن تجتذبه مثل هذه الدعوة؟ !

أعتقد أن المسألة ليست أكثر من بلبلة وتخريب .

وعلى مثل هذه الصراحة التى يتسم بها الدكتور حنفى يقدم لنا خطته فى التعامل مع النصوص بالتأويل فيقول : [١٤] « التأويل ليس إستنباطاً موضوعياً لحكم من الآية بل هو وضع الخاص الانفعالى فيها لإيجاد مبرر لها .

وهو موقف هوى وليس نموذجا عاما للفعل الانسانى كما هو الحال فى أسباب النزول . التأويل إذن هو إيجاد الوقائع داخل الآية حسب الهوى . والهوى ليس فردياً فقط بل هو تعبير عن موقف نفسى إجتماعى سواء لمجتمع الاضطهاداً ومجتمع الغلبة ، يتجه نحو الأعماق ، ويكشف أبعاد الذهن فيصبح مبرراً للوضع النفسى والإجتماعى للمتاول »

ومن المنطلقات السابقة يكون من الطبيعى جدا اصداره لمثل هذه الفتوى : « لايكفر أحد فى الإطار النظرى وهو التوحيد والعدل أى العقليات ، والأولى لايحدث ذلك فى السمعيات التى ليس فيها يقين أصلاً إن التناقض فى القول والخلاف فى النظر ليس كفراً

فليس لاحد قول إلا وله قول مخالف فكلنا راد وكلنا مردود عليه . وليس ذلك وقوعا فى تكافؤ الأدله أوفى النسبية بل هو مراعاة لتعدد الاطر النظرية مع وحدة (١٥) العمل والسلوك . ان التكفير النظرى هو سلاح مشهر باستمرار في مواجهة الخصوم ».

المنحى التحايلي للدكتور حسن حنفي :

قلت فيما سبق أن الدكتور حنفي هو أكثر الكتاب المستنيرين صراحة وحسماً في منهجه وفي كتاباته التي يعبر بها عن هذا المنهج ولكن لايعني ذلك أن الدكتور حنفي يعلن على الملأتناقضه التام مع الإسلام وعقائده وشرائعه وتعاليمه وإنما هو أيضا له منحاه التحايلي الذي يتخذه كستار تبريري وإن يكن من غير المتصور أن يكون هو نفسه لايدرك مدى وهنه فيما يريد أن تفعله مجاهداته الفلسفية من عملية طمس كامل لمعالم الإسلام والمزج بين المواد الفكرية للفرق المختلفة التي تنتسب إليه ومحاولة صياغتها من جديد بمايتوافق مع مشروعه الفكري الذي يريد إقامته بها والذي يتفق في نفس الوقت مع الإحتياجات العصرية التي حددتها الأهداف المادية للحضارة الغربية ومضامينها الفكرية وتناقضاتها الذاتية بل وتناقضاتها مع الواقع الحضاري لأمتنا .

وهذا المنحى التحايلي يستخدمه الدكتور حنفي في تبرير الموقف المبدئي لمنهجه ولذلك فهو لايعيد الحديث عن إستخدامه له في خطواته التاليه أو في كل موقف أورأي يؤدي إليه تطبيقه لذلك المنهج ويتلخص هذا الأمر في زعمه أنه يتعامل مع التراث ولايتعامل مع الدين . فقضية تجديد التراث إذن « ليست قضية دينية بل قضية إجتماعية أوسياسية أوفنية أوتاريخية »(١٦)

ويريد أن يجعل من ذلك منطلقاً يحاول أن يصل به إلى هذه النتيجة « ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاماً لاتمس الدين في كثير أوقليل وكان إختيارنا من التراث

لايؤدى إلى تكفير أو تضليل فى الدين »(١٧)

ولكى يفوت الفرصة على من قد يحاول مطالبته بتحديد موقفه الحاسم من الدين ذاته يستطرد قائلاً (١٨): « فالدين ذاته أصبح تراثاً لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته إلى ثقافة طبقاً لمتطلبات العصر » ثم يستتبع ذلك بهذا الموقف الحاسم : « لايوجد « دين فى ذاته » بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر فى لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة» .

وهكذا أراد أن يجد لنفسه مخرجا لتبرير هجومه العنيف على حقائق الدين بحجة أنه يتعامل مع التراث وليس مع الدين ثم ثنى ذلك بأن جعل من الدين ذاته تراثاً وكأنه يريد أن يقول : أننى لم أقصد بما قلته أولاً إلا المخرج التبريرى ولكن من يفهمون كلامى يدركون جيدا أن الهدف الجوهرى من هجومى هو الدين ذاته ثم عاد فأنكر أن يكون هناك إستقلال « للدين فى ذاته » لكى ينوه بذلك إلى الموقف الأساسى الذى ينطلق منه كل فكره وأغلب فكر المستنيرين بوجه عام وهو أن الدين نفسه جزء من التراث أوبقول أكثر دقة أن الدين صناعة حضارية يتضمنها تراث أمة مامن البشر وليس وحياً من الله وهو يدعم ذلك المنحى التبريرى بتناوله لحقائق الدين وشرائعه وتعاليمه على أنها علوم الدين وليست الدين ذاته وكونها علوم فإن ذلك قد يجعل الدعوة إلى تجديدها أمراً مستساغاً ويجعل ما يريد القيام به من عملية إبدال وإحلال داخلها أمراً قد يدفع عنه ولوقليلاً الإتهام بالإصطدام بحقائق الدين وشرائعه وتعاليمه . فهو يتناول التوحيد على أنه علم التوحيد

وأصول الفقه على أنها علم أصول الفقة والحديث على أنه علم الحديث . وهكذا . ثم بعد ذلك يعمل على هدم كل ذلك مدعياً أنه يصطدم مع علوم الدين وليس مع الدين

إن هؤلاء الكتاب يريدون أن يحاكموا الإسلام بمعايير من عند أنفسهم ثم يريدون ألا يحكم على مواقفهم تلك من الإسلام إلا بمعايير من عند أنفسهم أيضاً وبذلك يكونون قد تحرروا من أى قيد أو التزام فى التعامل مع الاسلام من الممكن أن يحكم به على صحة مواقفهم تلك : فأين ذلك من الموضوعية الفكرية . وكيف يمكننا بذلك أن نقيم فكراً موضوعياً أيا كان إتجاهه

إنه لن يجدى الإفتئات على الدين شيئاً إلا عند الذين يجعلون من الهراء منهجهم لأن هناك أصولاً دينية حاسمة لايمكن إنكار ديمومية تمثيلها للدين مهما حاول البعض إدعاء قابلية تلك الأصول للتطور .

فمن أراد الموضوعية العلمية حقاً فعليه أن يعلن موقفه الحاسم من تلك الأصول ويقدم أراءه النقدية لها على أساس ذلك الموقف الحاسم بدلا من التحايل والخداع الساذجين اللللذين يتناقضان تماماً مع الموضوعية . وكيف من الممكن أن يجئ صاحب مثل هذا الفكر لكى يقول لنا بعد ذلك فى تبجح لايحسد عليه : أنه لايتناقض مع الإسلام .

موقف الدكتور حسن حنفي
من العقائد الإسلامية

موقف الدكتور حسن حنفي
من العقائد الإسلامية

يقول الدكتور حسن حنفي (١٩):

« وإذا كان ذات الله لايمكن تصوره أو إدراكه فإنه أيضاً لايمكن الأشارة الية حتى يمكن أن يتم تصديقه أو تحققه فى العلم . وليس هناك شئ فى العالم يسمى (ذات الله) يمكن الرجوع اليها أوتكون مقياساً للتحقيق وللصدق . وبعبارة منطقية تقول أن (ذات الله) مفهوم بلاماصدق فهو بحسب تعريفه ليس متعيناً فى الزمان أوالمكان والعلم لايكون الالموضوعات متعينة والاكان علما صورياً خالصا الله أذن ليس موضوعاً للمعرفة أو للتصور وللادراك أوللتصديق أو للتعين بل هو باعث على السلوك ودافع للممارسة وغاية للتحقيق »

[وما ذكره الدكتور حتى الآن يكاد يكون منقولا بشكل حرفى من الفكر البراجماتى] ونعود مرة أخرى إلى فكر الدكتور فنجده يقول:(٢٠) « الله طاقة خالصة فى الإنسان من أجل أن يحى ويسلك ويعمل ويحس ويشعر وينفعل أيضا الله طاقه حيوية يحولها الإنسان الى فعل الله ليس موضوعاً ثابتاً للمعرفة بل حركة ممكنه تتم من خلال فعل الإنسان ومشروع ممكن أن يتحقق بجهده

[وهذا الكلام أيضاً ينتمى إلى فكر الهيجلى]

« والحديث عن ذات الله إذن خطأ أخرفى نظرية السلوك الفردى

الإنسانى أولاً والاجتماعى التاريخى ثانياً - فتصوروا الله على أنه موجود كامل هوفى الحقيقة تعبير عن رغبة وتحقيق لمطلب وتمنى لأمل ونظرة بعيدة الى هدف وحيد وسير حثيث نحو غاية ، وليس حكما على وجود فى الخارج نحن بهذا التصور نعبر عن أعز ما لدينا وعن أعمق تمنياتنا فى أن نكون كاملين قادرين .

ونبعد عن أنفسنا عيوبنا ونقائصنا من موت وعجز وجهل فذات الله هو ذاتنا مدفوعاً إلى حد أقصى ، ومثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام العين . ذات الله المطلق هوذاتنا نحو المطلق ورغبتنا فى تجاوز الزمان وتجاوز المكان . ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالى وتعويض نفسى عن التحقيق الفعلى لهذه المثل فى الحياة الإنسانية »(٢١)

[وهذا الكلام يكاد يكون منقولا حرفياً من الفكر الوضعى لأوجست كونت]

« الحديث إذن عن « ذات الله » خطأ آخر فى تصور التاريخ فالله بديل التاريخ والتاريخ وريث الله . الله هو غائية التاريخ والتفكير فى الله كموضوع خاص فى المجتمعات النامية إغتراب . بمعنى الموقف الطبيعى للإنسان هو التفكير فى المجتمع وفى العالم وكل حديث آخر فى موضوع يتجاوز المجتمع والعالم يكون تعمية تدل على نقص فى الوعى بالواقع لوكان الحديث طبيعيا غير مقصود أوعلى رغبة فى التصور والتغطية على مايدور فيه أوغطاء لمن يعيشون عليه أماناً وهمياً وتعويضاً نفسياً عما ينقصهم وعما

يسلب منهم لوكان الحديث مصطنعاً مقصوداً والشواهد فى البلاد النامية على ذلك كثيرة عندما تكثر من بناء المساجد فى أوقات الهزيمه وعندما يكثر الحديث عن الله فى أوقات الضنك وكما يحدث ذلك أيضاً فى البلاد الرأسمالية عندما يأخذ الدفاع عن رأس المال صورة الدفاع عن الله . وعندما يتأكد التفاوت بين الطبقات وحق صاحب رأس المال المطلق فى أن يفعل مايشاء ... كما يستغل الدين أيضاً فى تدعيم النظم السياسية الوراثية ... الدين هنا يستعمل (أفيوناً للشعوب) من السلطة الحاكمة »(٢٢)

[وهذا الكلام الأخير ينتمى بوضوح إلى الفكر الماركسى حتى أن المؤلف نفسه أعلن عن ذلك حين قال « الديـــن هنا (أفـيون للشعوب) » وهو تعبير ماركسى شهير]

ولقد أردت من هذه الاطالة وذلك التصميم على كشف الصورة عن المذاهب الفكرية الغربية المختلفة التى فى الكاتب يستندإليها فكره أن أبرز إلى أى حد كون الكاتب يتناقض مع نفسه وقد شن حرباً شعواء فى موضع آخر على الذين يجعلون من أنفسهم أوعية فكرية للمذاهب الغربية وأن الحكايه ليس لها علاقه بالإجتهاد الفكرى الشخصى وإنما هى مسالك مختلفة يعبر بها أصحابها عن مدى إنتمائهم الفكرى للحضارة الغربية

ويقول (٢٣) عن إبليس : « لم يكن إبليس مخطئاً فى الرفض ولم يكن مستكبراً بل كان واعيا نظرياً ومحققاً لفعل الرفض ولكنه أخطأ فى تحليل الموقف . فقد خلط بين الكم والكيف . فالتفاضل

فى الكم بين النارو الطين لايؤدى بالضرورة الى تفاضل فى الكيف كما أنه رفض الإعتراف بأن الإنسان سيد الكون وأن كل شئ مسخرله . ومع ذلك فإن موقف إبليس يدل على شيئين : الأول ، الموقف الواعى وعدم الخضوع ، الرفض نتيجة لاعمال الفكر ، والثانى الثقة بالنفس »

وكأنه يتحدث عن أساطير ينتقى منها بعض المواقف ويحدد بمعاييره هو مدى صحة أوخطأ تلك المواقف مهما خالف ذلك القرآن بشكل حاسم

ولأن الأمر كذلك فان الدكتور حنفى لايكتفى بتفسيراته عن حقيقة العقائد الإسلامية ورؤيته لها كانعكاس للصراع السياسى ولكن ولهذا السبب الأخير فهو يصنع لنا مجموعة من العقائد المستمدة من الفرق المنتسبة للإسلام ولوبشكل مأول كبديل أكثر تناسباً مع المواقف السياسية المستهدفة فكما ذكرنا من قبل قوله (٢٤): «يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصوره بإعتباره أرضاًدرءً للإحتلال وتحريراً للأرض »

أما الثواب والعقاب والروح ويوم القيامة والحياة الأخرى فيقول(٢٥) عن كل ذلك : « وفى تشخيص قانون الإستحقاق بعد الموت فن القول بالتناسخ هو نوع من اثبات خلود الروح والمادة معا كما هو الحال عند آخر الحكماء فى خلود العقل الكلى ضد الفردية والتقطيع من أجل الشمول والتواصل بالرغم من الإعتراضات

الفقهيه عليه . وقد يكون الدافع لانكار القيامة هو حدوث الهول والزلزلة فى الدنيا فلم يعد هناك فرق بين الواقع والخيال إذ يتحول الواقع إلى خيال والخيال إلى الواقع ، فالنعيم والعذاب فى الدنيا وليس فى الأخرة دون حاجة إلى تعويض عن الدنيا فى الآخرة » .

أما الوحى والنبوة فمن الممكن أن يصاغا على هذا النحو « وإذا كان النبى يأخذ النبوة من الله بواسطة جبريل فإن الإمام نبى من الله مباشرة يمسح الله رأسه بيده ويطلب منه التبليغ للناس مباشرة بلاحاجة إلى واسطة ، وهى درجة فى القرب أعظم . والوحى متصل لاينقطع . تتواصل النبوة فى الإمامة مما يجعلها أكثر قدرة على تجنيد الناس » (٢٦).

وقد فهمنا أن الخلط بين المذاهب الفلسفية أمر قد يقوم به استاذ فلسفة فى محاولته لإقامة مذهب فلسفى جديد . إما أن يقوم أستاذ فلسفة بالخلط بين الفلسفات الحديثه والشطحات الروحية للفرق الباطنية فهذا أمر عجاب .

موقفه من الشرائع والشعائر والأحكام والحدود:

يذهب الدكتور حنفى إلى أن مجتمع الظلم هو الذى وضع الشرائع الموجودة بما تشتمل عليه من أوامر ونواهى لصالح السلطة القائمة ويتخذ من ذلك منطلقاً لهدم كل تلك الشرائع وإباحة كافة المحرمات يقول الدكتور (٢٧) حنفى : (والحقيقة أن أسقاط الشرائع ليس أثراً من الديانات الخارجية مانويه أوغيرها بل تعبير عن الكفر

بكل الشرائع الأرضية التى وحدت بينها وبين الشرائع السماوية ظلماً وعدواناً من أجل تفويض النظم القائمة وإقامة شرعية أخرى تأخذ حقوق المضطهدين » .

« وإباحة المحرمات نتيجة طبيعية للكفر بالشرائع والقوانين واسقاط التكاليف التى استعملتها السلطة اللاشرعيه القائمة لتكبيل المعارضه وفرض الطاعة بالقوة . وإباحة المحرمات أكثر دلالة من تحريم الحلال

فالتحرر من القانون احدى وسائل التحرر من المجتمع وتتمثل اباحة المحرمات فى ميدانين الطعام والنكاح ففى الطعام اباحة الميته والدم ولحم الخزير والخمر . وفى النكاح اباحة الزنى واللواط والمتعه الحرام ويهدف ذلك كله إلى إطلاق قوى الطبيعة الحسيه تحت القهر وتقوية المجتمعات السرية والروابط المشتركة حيث يشيع كل شئ النساء والأموال والميسر أيضا مباح ضد قوانين السلطة نقضاً لها وإعلاناً أمام النفس عن عدم الإعتراف بشرعيتها

ثم تأخذ النفس شرعيتها من ذاتها وتصبح أفعالها مقياس شرعيتها فإباحة كل شئ رد فعل على القهر وإن التحررمن القهر الإجتماعى يبدأ بالتحرر من القهر الفرد ى وأن التحرر من القانون شرط للتحرر من السلطة إن التحرر من الخارج لايتم إلا بعد التحرر من الداخل بل جهاد الاعداد لايبدأ إلا بعد جهاد النفس يليه جهاد الغاصبين إن إنكار الذات يولد رد فعل عكسى وهو إثبات الذات كما يولد التحريم الإباحة . وبالتالى يصبح الإنسان اولى بإبنته

الحسناء واخته الهيفاء . وإذا ماأستند التحريم إلى التجديف بالمجهول والإيمان باللامعقول قامت الإباحة على التحرر من هذا الخوف من المجهول وعلى رفض كل شئ غير مادى خارج العالم . فطالما استعمل الغيب للسيطره على الناس وبالتالى يكون انكار الغيب مقدمة لتحريرهم . كما أن كراهية المجتمع الغاصب تؤدى إلى التحريم من الزواج منه فلايتم زواج الامن داخل المجتمع المضطهد زواج الأقرباء داخل مجتمع الإيمان فى مواجهة مجتمع الكفر .المؤمن لاينكح إلا مؤمنه والكافر لاينكح إلا كافره ولما كانت الأثره والأنانية من صفات الغير فإن الشيوع يكون من ممارسات الأنا وبالتالى تنشأ المجتمعات المغلقة التى بياح فيها الجنسن ويصبح على المشاع عنادا ضد مجتمع الكفر والإستئثار عندما يستحوذ الرجل على أمراة يمتلكها لنفسه ويمنعها غيره . تريد الجماعات المضطهدة الغياب عن الواقع الأليم وتعيش فى عالم التمنى والأحلام فتسقط الحدود رمز القهر والتى يقوم الإمام الغاصب بتطبيقها وتدعو إلى السكر والشراب معارضه له ورفضا لقانونه كما تفعل جماعات الصوفيه » .

وأرجو من القارئ ألا يطالبنى بتقديم أى تفسير لهذا الكلام الذى يقوله الدكتور فالموضوع ليس له علاقه بالفكر وإنما هو أشبه مايكون بترهات حالم يفتقد موهبة الشعر .

مايراه إيجابيا من التراث الفكرى الإسلامى

١- تقديم العقل على النقل عند المعتزلة ، يقول الدكتور حنفى : « أن العقل استطاع فى أصول الدين خاصة عند المعتزلة أن يكون أساساً للنقل ، فإذا تعارض النقل والعقل يؤول النقل لحساب العقل » ويجب أن نضبط ذلك الكلام لأن قوله « إستطاع فى أصول الدين » يحى بأن هذا ما أتفقت عليه أغلب الفرق الإسلامية وإن كانت المعتزلة أكثرهم حسماً فى ذلك والحقيقة فى هذا الأمر أن هذا التأويل الحاسم لكل مايتعارض من النقل مع العقل لصالح الأخير لايوجد إلا لدى المعتزلة فى نطاق الآيات المتشابهات وإن جاز أن يسمى الأمر كذلك لدى الفلاسفة أيضاً وإن يكن مافعله هؤلاء الآخرون هو الإعتماد على العقل فقط ثم تأويل النصوص بالطريقة التى تؤدى إلى تسويغ أرائهم ومواقفهم الفلسفية أما الأشاعرة فقد كان الأمر يتعلق لديهم فى الأساس بمسألة المتشابهات فى الصفات .

٢- ماجاء فى الإسلام من كون الطبيعة قد سخرها الله للإنسان «فكان (٢٨) الفلاسفة القدماء علماء طبيعة وكيمياء وفلك ورياضة وطب وصيدلة »

٣- إثبات حرية الإنسان عند المعتزلة « وأن له قدرة واستطاعة وإنه قادر على الإختيار بما له من عقل وتمييز »(٢٩) وإن يكن ذلك هو موقف أهل السنة أيضاً دون أن يتعارض مع الإيمان بالمشيئة الإلهية وهيمنتها على الكون . ولكن الدكتور حنفى أراد أن يأخذ هذه الحرية من المعتزلة بوجه خاص لذلك الإنطباع الإطلاقى لحرية الإرادة عندهم

٤- العمل هو مقياس الإيمان ومن لاعمل له لاإيمان له .

٥- يرى الدكتور حنفى أنه « بالرغم من سيادة بعض القيم السلبية فى التصوف إلا أنه قد ظهرت به أيضا بعض النواحى الإيجابية مثل الطاقة والحركة والنشاط»(٣٠) . وأن بعض الصوفية قد إستطاعوا « تحريك الجماهير وحشد قوى المعارضة وتفجير طاقات الناس وتوجيههم فى ثورات شعبية عامة »(٣١) وأن إقبال بوجه خاص قد إستطاع تحويل التصوف إلى طاقة حيوية وحركه فى التاريخ توقظ الأمة وتبعث نهضتها .

٦- « إعتبار المصلحة هى أساس الشرع »(٣٢)

وذلك تلبيس كبير براد منه أن تتخذ تلك القاعدة ذات البريق الجذاب زريعة لهدم الأسس الشرعية لأحكام الإسلام . كما بينامن قبل

٧- طاعة الإمام وإلهاب مشاعر الجماهير من الشيعة

٨ - الخروج والثورة والإختيار من الخوارج

٩- نظرية الإستخلاف التى تجعل المال مال الله وأن الإنسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه له حق التصرف والإنتفاع والإستثمار وليس له حق الإحتكار والإستغلال والإكتناز . كما أن الإسلام يرفض تركيز المال فى أيدى قلة من الأغنياء والمترفين حتى لاتتم سيطرة رأس المال على الحياة الإجتماعية والسياسية وهو يذهب إلى أن العمل وحده مصدر القيمة

١٠ - إن رؤية الإسلام للدنيا وإعتبار هاومجرد طريق للآخره تجعل

مكانة الإنسان تعود لعمله ولأثره ولسنته ولذكراه.

وهذا أقصى ما استطعت أن أرصده من فكر تحكمة خطة مستهدفة منتظمة للدكتور حنفي من خلال العديد من مجلداته الفكرية وإن يكن فكره في ذاته قد يستحيل التماسك بين أجزائه التى يعبر كل جزء فيها عن باعث عقائدي ناتج عن تجربة دينية حقيقية وليس عن إصطناع فلسفي فإذا لم يستطع الدين أن يوحد بين هذه المناحي العقائدية المختلفة حيث لم تقم تجربة تاريخية تضع كل هذه الفرق فى إطار حركي واحد فإن الفلسفة هى أبعد ماتكون عن القدرة على هذا التجمع والحشد فى نسق أوتيار فكرى واحد حيث لاينتمى إليها شئ من مواده

أما بخلاف ذلك فلا يوجد أى رابط فكرى أوتتسلسل موضوعى يحكم العلاقة بين مايحشده الدكتور حنفى من أراء للفرق والإتجاهات المنتسبة للإسلام على صفحات مجلداته الضخمة .حيث لايكتفى بإيراد أراء الفرق الشهيرة أو التى لم يبلغ بها شذوذها حد الإرتداد كا لشيعة والمرجئة والمعتزلة والخوارج ولكنه يورد بشكل مكثف أراء الفرق الصغرى مهما كانت ضآلتها أو إنحراف عقائدهما عن الإسلام والتى لم يذكرها علماء العقائد الأقدمون (وأغلبهم من أهل السنة) إلامن باب الدقة الموضوعية والرفاهية العقلية وإن لم تكن ذات شأن فى الفكر والتاريخ فنجده يحشدكتبه بآراء لفرق مثل العترة والرازمية والمنصورية والجناحية والحزمية والمجمرة ... إلخ أسماء الفرق التى لم يسمع عنها إلا الباحثون المختصصون وله فى ذلك الحشد عدة مسالك .

فأحيانا يورد الآراء كما هى حتى دون أن يمزج بينها ولا تعرف ماذا

من الممكن أن يكون قصده من ذلك إلا خلخلة البنية العقائدية عند القارئ المسلم .

وفى أحيان أخرى يورد أرائهم الخلافية مع بعضها البعض فى سلة واحدة بشكل فاجع وكأنه يبتغى من القارئ أن ير فضها جميعاً وبذلك تسهل إستجابته بشكل غير مباشر لفكرة أخرى للمؤلف بديلة لهذه الأراء

والأمر ليس صعباً ولايدل على دراية متعمقة بالتراث الإسلامى لأنك إذا أحضرت بعضاً من الكتب المتخصصة فى الفرق مثل الملل والنحل والفصل فى الملل والنحل ومقالات الإسلاميين والفرق بين الفرق . لا ستطعت أن تحشو العديد من المجلدات بالأراء المختلفة لهذه الفرق مادام ليس هناك قاعدة محددة تنتظم بها تلك الأراء إلا إن كانت توجد فى ذهن صاحبها فقط .

ولكن فى الحقيقة هناك فكرة عامة يستهدفها الكاتب من حشده لكل هذه الأراء وهى أن الإسلام ليس مجموعة من الحقائق الثابته وإنما هو عبارة عن مجموعة من الأراء المشتتة المتناقضة الذاهبة فى كل إتجاه وهو بذلك يحاول أن يطمس معالم الحقائق الإسلامية تحت هذا السيل من الأراء المتناقضة ومن الناحية الأخرى فإنه يريد أن يتخذ ذلك ذريعه لأن يجعل القول فى الإسلام مشاعاً لكل من هب ودب مهما كان شذوذ رأيه .

ونحن نقول إنه يحاول طمس معالم الحقائق الإسلامية تحت سيل من الأراء الباطلة وليس تقويضها لأن الأمر لايقوم عنده على منهج نقدى

عقلانى محدد المعالم وإنما الأمر أقرب إلى الهوجة التى يطغى ضجيجها على صوت الحقيقة .

أما مايقوم به من إعادة تشكيل وصياغة لتلك الأفكار فإن ذلك لايقيم مشروعاً فكريا ليس فقط لعدم تجانس أهداف تلك المشروع مع المواد الفكرية المكونة له ولكن وقبل كل ذلك لانعدام المنهج البنائى الذى يقوم بالربط بين هذه الأفكار .

وغاية مايمكن قوله بالنسبة لمشروع الدكتور حنفى إنه يقدم مشروعاً تبريرياً معلنا يحاول به تسويغ الأفكار الماركسية بالمزج العجيب بين المواد الفكرية للفرق التى تنتسب للإسلام بمختلف إتجاهاتها ومهما كان التناقض بينها واضحاً ومهما كان ضلال تلك الأفكار وتناقضها البين مع الإسلام ذاته ولهذافمن غير المجدى لنا أن نتسائل عن شكل هذا المشروع أوعن معالمه أرحتى عن الأصول الفكرية التى يقوم عليها فتحديد ذلك هو ضرب من الإستحالة لأن البناء الموضوعى وما يتعلق به من ترابط وتدرج فكرى هو أمر قد يكون مبتوراً تماماً من فكر الكاتب وهذا الذى ذهبنا إليه لايمثل وجهة نظرنا فقط ولكن هناك من العلمانيين أنفسهم من يذهب إلى ماهو أكثر من ذلك فالدكتور فؤاد زكريا بعد أن يورد مجموعة من النصوص للكاتب مثل « إن لفظ الله ينطوى على تناقض داخلى » ، « الإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان » ، « العلمانية إذن هى أساس الوحى » يعلق علىَ ذلك فيقول :(٣٣) « هذه النصوص التى إقتبستها من أحدث ماكتب المؤلف تقدم لنا فكرة عن الجو العقلى الذى يعيش فيه وإذا فرضنا أن مؤرخاً أراد فى المستقبل أن

يحدد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة فهل سيظل هذا المؤرخ محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدورفيها معالجته للموضوع ؟ » .

وقد يكون هذا الكلام للدكتور فؤاد زكريا هو التفسير الوحيد للتناقض الداخلى الذى تتضمنه عبارتى فى وصف فكر الدكتور حسن حنفى والتى تقول : إنه مشروع خداع معلن .

هامش

(١) التراث والتجريد

(٢) البراجماتية

(٣) دراسات فلسفية

(٤) البراجماتية

(٥) التراث والتجديد

(٦) دراسات فلسفية

(٧) المرجع السابق

(٨) دراسات إسلامية

(٩) دراسات فلسفية

(١٠) التراث والتجديد

(١١) المرجع السابق

(١٢) المرجع السابق

(١٣) المرجع السابق

(١٤) من العقيدة إلى الثورة : المجلد الخامس : الإيمان والعمل - الإمامة

(١٥) المرجع السابق

(١٦) التراث والتجديد

(١٧) المرجع السابق

(١٨) المرجع السابق

(١٩) من العقيدة إلى الثورة : المجلد الأول : المقدمات النظرية

(٢٠) المرجع السابقه

(٢١) المرجع السابق

(٢٢) المرجع السابق

(٢٣) الإيمان والعمل

(٢٤) دراسات فلسفية

(٢٥) الإيمان والعمل

(٢٦) المرجع السابق

(٢٧) المرجع السابق

(٢٨) المرجع السابق

(٢٩) المرجع السابق

(٣٠) المرجع السابق

(٣١) المرجع السابق

(٣٢) المرجع السابق

(٣٣) الحقيقة والوهم فى حركة الإسلامية المعاصرة .

الدكتور محمد أحمد خلف الله

الإسلام ليس إلا يقظة عربية

الدكتور: محمد أحمد خلف الله

الرؤية:

ينظر الدكتور خلف الله إلى الإسلام من منظور مادي صرف وهو يتعامل معه على أنه أحد المكونات الأساسية لتلك الأمة وأنه مادة تراثية من نتاج شعوبها وعلى هذا فإنه يكاد يكون من المستحيل تجاهله بل يجب التعامل معه كفكر له تجاوبه العقلي والنفسي الراسخ في ضمير تلك الشعوب ، ولكن لا يعني ذلك قبول مواد هذا الفكر كما هي وإنما هو يحاكمها إلى المعايير الغربية (الماركسية) بوجه خاص والذي يكون مقبولاً لدى تلك المعايير يكون مقبولا عنده وما ترفضه يرفضه هو أيضاً .

الأهداف:

يهدف الدكتور خلف الله من كتاباته على نحو ما هو مطروح فيها إلى إقامة نهضة إصلاحية ماركسية لتطبيق الإشتراكية العلمية (الشيوعية الماركسية) وعلى ذلك يجب تطويع بعض المفاهيم الإسلامية التي قد تتقارب في بعض أوجهها مع المفاهيم الماركسية في سبيل إقامة ذلك المشروع أما المفاهيم الإسلامية الأخرى التي تتناقض تناقضاً بيناً مع المفاهيم الماركسية فإنها يجب تأويلها أياً كان شكل هذا التأويل أو تزيينها في صورة جديدة أو إختزالها إلى مفاهيم أخرى بالطريقة التي يمكن بها إزاحتها من أمام مواصلة المضى في إقامة ذلك المشروع ، فإذا لم ينفع معها أي مما

سبق فإنه يجب نقضها وهدمها تماماً .

الخطة:

تقوم خطة الدكتور خلف الله لتحقيق ذلك على الركائز الآتية:

١ - الإقتصار على القرآن الكريم فقط في الإستدلال دون السنة لكي يفلت من تحديدات السنة لمعاني القرآن وأغراضه وأحكامه وتعاليمه ولكي يفلت من مقررات السنة نفسها ولا يصطدم إصطداماً بيناً مع أحد نصوصها المتعددة ، ولقد حاول أن يبرر ذلك بالأسباب الآتية :

" أ - إن صلاحية القيم الورادة في أي نص من النصوص لكل زمان ولكل مكان لا تثبت أبداً إلا إذا ثبت لصاحب النص أو منشئه وصف جوهري لا يتخلف أبداً - هو أنه قادر على معرفة الغيب .

ب - وأنه قدر - حين أنشأ النص - ظروف المستقبل البعيد في دقة وإحتياجات البشرية بأجيالها المتعاقبة في إحكام ، ثم أنشأ مراعياً فيه كل هذه الأشياء .

جـ - وهذا الذي نذكر لا يمكن أن يثبت أبداً إلا للعليم الحكيم .

د- والمسلمين قاطبة قد أجمعوا على إمتياز القرآن الكريم ، وعده المشرعون منهم المصدر الأول في التشريع ، وزادوا على ذلك بأن السّنة ليست إلا البيان والتفسير ، وأنها حين تخالفه تهدر ، وتصبح كأن لم تكن"(١) .

ونبدأ من (جـ) فنقول إن الذي أنزل القرآن على الرسول صلى عليه وسلم هو الذي ألهمه بالسنة .

ولذلك فإن الإستدلال (جـ) لا يعني شيئاً . وهو ما ينتج عنه سقوط (أ) و(ب) بشكل حتمي لأنه إذا كانت السنة من الله أيضاً فإن القيم الواردة فيها صالحة هي الأخرى لكل زمان ومكان ولقد قدر الله فيها أيضاً ظروف المستقبل البعيد في دقة وإحتياجات البشرية بأجيالها المتعاقبة في إحكام كما يقول وأراد أن تكون صالحة لكل زمان ومكان .

أما ما يتعلق بـ(د) وحكاية إجماع المسلمين على إمتياز القرآن عن السنة فإن ذلك إمتياز فقط دون أن يعني أنهم أجمعوا على تجاهل الأخيرة وعلى فرض أنها ليست إلا بياناً وتفسيراً كما يقول فلماذا نحي ذلك البيان والتفسير وهل من الممكن أن يكون هناك تفسير لكتاب الله خير من كلام رسوله ﷺ الذي نزل عليه ذلك الكتاب وإذا كنت تستند على إجماع المسلمين فما رأيك في إجماعهم على أن من ينكر العمل بأحاديث الرسول المتواترة يكون مرتداً ؟ .

٢ - وإن كان الدكتور خلف الله يقتصر على القرآن الكريم فقط في الإستدلال فإنه لا يستند على أي مرجع من مراجع التفسير المعتمدة إلا (مفردات القرآن الكريم) للراغب الأصفهاني وهو كتاب تفسير لغوي وعلى بعض التفسيرات والأقوال التي يشتمل عليها تفسير المنار والتي يستخدمها إستخدامه الخاص ويأولها

بالطريقة التي تخدم أهدافه . ليس هذا فقط فإن الدكتور خلف لا يستند على مراجع من أي نوع وبذلك يتحرر تماماً من التفسيرات والمفاهيم والأفكار التي يجمع عليها المسلمون والتي من الطبيعي أن تعوق تقدمه في خطته التأويلية التحايلية التلفيقية التي يقوم بها أما بعض الأفكار العامة التي تهدف إلى التجديد فلا بأس بها عنده فقد تكون مبرراً لإدعائه بأن ما يقوم به هو تلبية لما نادى به مفكرو العالم الإسلامي من ضرورة التجديد.

٣ - ينطلق من إدانة موقف تتفق على خطئه ليتجاوزه لإدانة ما هو إسلامي حقيقي وسوف تأتي بإذن الله الأمثلة الدالة على ذلك .

٤ - يحاول حصر موقف الإسلام أمام بعض القضايا في خيارين كلاهما غير إسلامي وهو يهدف بذلك إلى إضفاء الشرعية الإسلامية على أحدهما بإثباته إدانة الإسلام للآخر .

٥ - يعمل الدكتور على إحداث خلخلة شديدة في البنية الإيمانية لقارئه لذلك فهو يتحدث عن أشياء كثيرة صادقة ومفاهيم إسلامية حقيقية في الوقت الذي يجوس فيه هنا وهناك وفي خلال ذلك يحاول تحطيم عقائد إسلامية راسخة في غمرة تلك الأفكار المثارة .

يقول الدكتور خلف الله (٢) : " إن الإسلام ذاته لم يكن إلا يقظة عربية ، يقظة جاءت لتلبية متطلبات الحياة في شبه الجزيرة...

يقظة عربية خالصة في المبنى وفي المعنى (٣) .

" إن الإسلام إنما ينبت في تربة العروبة ولحساب العروبة وإنه لا يمكن أن يرتبط بغير العروبة وإلا كان إسلاماً آخر غير ذلك الذي جاء به القرآن الكريم . إن الإسلام الذي جاء به القرآن الكريم مرتبط بالعروبة إرتباطاً عضوياً . ولا يمكن أن ينفك عن العروبة وإلا فقد ذاته " .

" إن عروبة الوحي لا تقوم على الشكل فقط - أي على مجيء القرآن الكريم باللسان العربي وإنما تتعداه إلى الموضوع أيضاً " (٤) .

والخلاصة فيما يذهب إليه الدكتور خلف الله هي أن " القرآن الكريم حكمة عربية " (٥) .

ولا يكتفي الدكتور خلف الله بهذا الإنتساب العربي للإسلام بوجه عام وإنما هو يشرح أيضاً فيذهب إلى أن " الله سبحانه وتعالى [تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً - معبود عربي " (٦) ويعلق على ذلك فيقول (٧) : " ومن هنا نستطيع أن نقول إن العقيدة الإسلامية حول إله من البيئة العربية وليس من خارجها " ثم يضيف (٨) : " أما ما يمكن أن نقوله عن عروبة العبادات فهو:- إن كل ركن من أركان الإسلام ، وكل فرض من فرائضه مرتبط إرتباطاً عضوياً بالعروبة ولا يمكن أن ينفصم عنها ... والمسلم أينما يكون في أي زمان يكون ، لا يمكن أن تؤدي هذه

العبادات إلا في إطار العروبة " .

ولكن الدكتور بعد ذلك يأتي بأمر غاية في العجب فهو يريد أن يستنتج من كون الله سبحانه وتعالى قد أرسل كثيراً من الأنبياء الذين لم يتبعهم قومهم ومع ذلك أطلق عليهم القرآن لفظ قوم يريد أن يستنتج من ذلك : " أن الدين ليس من القوائم الأساسية التي يقوم عليها بناء القوم أو الأمة بحيث إنه إن لم يوجد الدين تبدد القوم وانفرط عقد الأمة " (٩) .

وهو ينبه القارىء الذي يرى في قوله تعالى ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم ... ﴾ إن الآية تثبت وتؤكد أن الدين رابطة قوية وقائمة من القوائم الأساسية في بناء الأمة مادام يوحد بين الأفراد ويجعل منهم أمة ألا يقع في هذا الخطأ ويحذر أن يتمادى فيه إلى الحد الذي يجعله يرغب " أن يكون المسلمون دولة واحدة أي أمة سياسية واحدة " (١٠) .

ودليله الجهنمي واكتشافه العبقري في ذلك هو أن هذا القول الإلهي الذي جاء في الآية " إنما كان موجهاً لجماعة بعينيها هي جماعة الذين أسلموا واستقروا مع النبي عليه السلام في مدينة يثرب " (١١) .

وهذه الطريقة في إختزال المفاهيم تعتمد أساساً على محاولة قصر الأحكام بل والمفاهيم الإسلامية التي تنطوي عليها الآيات القرآنية على المناسبات التي أنزلت وهو ما يتناقض تماماً مع

القاعدة الأصولية (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) التي يستحيل تصور ما هو الأمر الذي من الممكن أن يكون عليه الدين مع خلوه منها ، ولذلك فهم يتبرمون من وجود هذه القاعدة ويدعون إلى الإطاحة بها تحت دعوى تجديد قواعد أصول الفقه لكي يتهيأ لهم الجو فيما يريدون إختزاله من المفاهيم الإسلامية العامة دون أن يصطدموا بتلك القاعدة أو بمثيلاتها من القواعد الأخرى .

وهكذا يمكن أن يختزل الدكتور كل معانى الآيات الحاسمة الناقضة لرأيه والداعية إلى توحد الأمة على أمر واحد هو دين الله ومن أهم هذه الآيات قوله : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ .

وهنا قد يتهمني البعض بالتناقض لأنني قد أشرت عند ذكري لرؤية الدكتور خلف الله أنه ينظر إلى الإسلام على أنه أحد المكونات الأساسية للأمة التي يجب التعامل معها . فكيف يتفق ذلك مع رأى الدكتور الذي سقته أخيراً من أن " الدين ليس من القوائم الأساسية التي يقوم عليها بناء القوم أو الأمة " (١٢) . والحقيقة أن هذا التناقض لا يرجع لي وإنما يرجع إلى الدكتور خلف الله نفسه لأننا لا نستطيع أن نفهم ما الذي تعنيه إذن كل تلك الأبحاث الدينية التي يقوم بها الدكتور والتي يستهدف بها كما يقول نهضة الأمة العربية إذا كان مقتنعاً حقيقة بذلك الرأى خصوصاً وأن بعض كتبه قد جاءت بالعناوين الآتية (القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة) و(أسس التقدم في القرآن الكريم)

فإذا كان " الدين ليس من القوائم الأساسية التي يقوم عليها بناء القوم أو الأمة " ففيما عمل الدكتور إذن أيكون هدفه من كل تلك الكتب والأبحاث أن يثبت من خلالها تلك الأهمية الهامشية للدين ولكن دعونا من الإستنتاجات ولنمض مباشرة إلى كلام الدكتور المباشر الذي يتناقض مع تلك المقولة . يقول الدكتور عن الحقائق التي جاء بها الرسول ﷺ : أنها " لا غنى عنها البتة لمن يريد أن يكون تاريخنا الإجتماعي موصول الحلقات ، وأن يكون مستقبلنا متصلاً بحاضرنا ونابعاً من ماضينا ، وأن تكون التغييرات الجذرية التي تحدث الآن في وطننا العربي وفي قيمنا الثقافية قائمة على أساس من تراثنا الخالد " (١٣) . على العموم قد يكون مقصود الدكتور أن الإحتيال من أجل الوصول إلى الأهداف بإستخدام الدين يثبت أن الدين ليس أحد القوائم الأساسية في بناء القوم أو الأمة . وبذلك يخرج من كل تناقض ! . لكن المصيبة أن تلك الأهمية للإحتيال بالدين تثبت أيضاً التناقض !

إنك إذا أردت أن تحتال فلابد أن تتناقض لأن الحقيقة تنطلق من بؤرة محددة مهما تعددت خيوطها وتشابكت . فإن من يتتبع هذه الخيوط سيجد تلك العلاقة الإطرادية الإنسيابية بينها وبين الحقيقة: أما الخداع فإنه ينطلق من عدة نقاط مختلفة ، وعلى ذلك فإنه من المستحيل على من يتتبع خيوطه ألا يصطدم بالتناقض السافر بين تلك النقاط التي ينطلق منها .

إستخفافه وهمزه ولمزه بالعقيدة :

يقول الدكتور خلف الله (١٤) :

" نستطيع أن نشير إلى هذه الأشياء (يقصد الأصول العقائدية) التي لا تقبل التغيير بطبيعتها تكون ذات صور مختلفة في أذهان الناس فالله عند المسلمين غيره عند النصارى لا من حيث طبيعته وإنما من حيث تصوره في أذهانهم أو صورته عندهم .

هـذه الصور المختلفة تقبـل التغيير ، وقـد إنصب عليها التغيير".

يقول في تعليقه على قوله تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ : " إذا كانت الآية قد نفت عن الله المسئولية فإن ذلك لم يكن بصدد إنفراده بموقف معين عن الآلهة الآخرين فإنهم مسئولون أمامه. أما هو فلا يسأل أمام أي إله من الآلهة " (١٥) .

فنابيك عما في الحديث من إستخفاف بالذات الإلهية ! فإنه يتحدث كأن هناك ألهة أخرى بالفعل غير الله . وعلى هذا المنوال يكتب في موضع آخر : " يختلف إله القرآن عـن الآلهة التي وجدت قبل القرآن " (١٦) . هذا غير حديثه السالف بأن الله سبحانه وتعالى معبود عربي وأن العقيدة الإسلامية (تدور) حول إله من البيئةالعربية وليس من خارجها فتعبير إله من البيئة هو تعبير تستخدمه الفلسفة المادية الغربية وتعني به أن الله سبحانه وتعالى مجرد فكرة تنشأ نتيجة علاقة الإنسان بالبيئة التي حوله وتختلف صورها من حيث الوثنية والشرك والتوحيد بحسب إختلاف

تلك البيئة وعلى هذا فماذا من الممكن أن يعني قول الدكتور في موضع آخر : " إنما الدور كل الدور للإنسان الفرد في العبادات والمعتقدات " (١٧) .

وها هو ينطلق من إدانة موقف نتفق جميعاً على خطئه ليتمادى في ذلك إلى إدانة موقف إسلامي حقيقي أو ليعطي الشرعية لموقف لا إسلامي مناقض . فكلنا نتفق على إدانة موقف الكهان الذين كانوا يريدون أن يمثلوا سلطة السماء لكن هذا لا يعني بأي شكل أن الإسلام أعطى العقل الحرية في مناقشة سلطة السماء كما يدعي الدكتور خلف الله .

وإذا كان القرآن يؤكد في آياته على بشرية الرسل فإن هذا لا يبيح للدكتور قوله : الإسلام حرر الإنسان " من سلطات الرسل والأنبياء " (١٨)أو إنكار أن لهم " إمتيازات خاصة " (١٩) أو وصفهم بأنهم " بشر ليس أكثر أو أقل " (٢٠) لأنهم يتميزون بالوحي الإلهي لهم الذي يستمدون منه سلطتهم كما أنهم ليسوا ككل البشر لأنهم صفوة البشر .

وأغرب ما في الأمر أن الدكتور في محاولاته في الإستدلال على أن الرسل بشر ليس أكثر أو أقل يورد (٢١) في ذلك هذه الأقوال التي جاءت في القرآن : ﴿ ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ﴾ . ﴿ ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ﴾ . ﴿ قالوا : أبعث الله بشراً رسولا ﴾ .

مع أن هذه الأقوال قد جاءت على لسان الكافرين الذين ينكرون نبوة الرسول . فما الذي يعنيه إذن إستدلال الدكتور بذلك ؟!

الإسلام دين فقط وليس دين ودولة :

يقول الدكتور خلف الله : " إن السلطتين المدنية والزمنية قد تجتمعان في شخص واحد فيكون النبي الملك أو الملك النبي وعند ذلك يجتمع الدين والدولة في نظام واحد ، ولمجتمع واحد " ثم يحاول أن يطبق هذه الفكرة على " الموقف الذي يحيط بالنبي العربي محمد بن عبد الله عليه السلام (لاحظ معي أيها القارىء مدى ما تستشعره من هذا التعبير من اللا إسلامية) فهل كان عليه السلام نبياً رسولاً ليس غير وعند ذلك يكون الإسلام ديناً فقط ؟ أو كان عليه السلام نبياً ملكاً وعند ذلك يصح ما يقال عن أن الإسلام دين ودولة ؟ "(٢٢) .

ثم يقيم الدكتور خلف الله أدلته على أن الرسول ﷺ كان نبياً فقط وليس نبياً ملكاً . فيقول(٢٣) : " أن كتب السيرة وكتب التاريخ الإسلامي تكاد تجمع على أن محمداً عليه السلام قد رفض ما عرضه عليه الملأ من أهل مكة من تمليكه إن أراد ملكاً بشرط أن يترك دعوته تلك ولكنه أصر على موقفه ولم يقبل هذا الشرط " وهو دليل لا يختلف في عجبه عن باقي أدلة الدكتور لأن أي فطرة سليمة مهما كانت محدودية ثقافتها أو أي معرفة منطقية لتلميذ صغير تدرك أن من يرفض عرضاً مشروطاً لا يحتم بأي وجه من الوجوه أنه سيرفض نفس العرض لو كان خالياً من الشروط .

إن العرض كان مشروط بتنازل الرسول عن دعوته فهل كان من الممكن أن يقبل الرسول ذلك وما صلة ذلك بما يحاول الدكتور الإستدلال عليه . ونحن هنا لسنا بصدد مناقشة قبول الرسول ﷺ لعرض الملك أو رفضه أو مدى إنطباق هذه الصفة عليه .

وإنما نحن فقط بمدى إنطباق صفة رئيس الدولة وهو ما حدث بالفعل فيما بعد أو عدم إنطباقها كما يريد الدكتور أن يثبت - عليه ﷺ .

ونفس الأمر ينطبق على الدليل التالي للدكتور وهو قوله تعالى ﴿ قل : لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ﴾ .

فالرسول هنا ينفي عن نفسه الملك والثروة في مواجهة كفار مكة أثناء دعوته بها

وهذا ما لا علاقة له بالموضوع وإنما الذي يحدد ذلك هو مدى إنطباق صفة رئيس الدولة عليه ﷺ منذ أن أقام دعوته الإسلامية بالمدينة المنورة أو بتعبير أصح منذ أقام الدولة الإسلامية بالمدينة المنورة كما يجمع على ذلك كل المسلمين ، فلذلك فإنه لا يعني شيئاً : " أنه ليس هناك نص يستدل منه على أن محمد عليه السلام كان ملكاً "(٢٤) . فالأمر يتعلق بخطاب القرآن للرسول على أنه المتصرف الفعلي في إدارة شئون المسلمين وهو أمر لا يمكن إنكاره دون أن يحدد شكل هذه السلطة في كونه ملكاً أم رئيس

جمهورية .

ثم يقوم الدكتور خلف بعملية إختزال كبيرة لمفهوم الحاكمية في الإسلام فيقول(٢٥) : " يجب أن يكون معنى الحاكمية لله مستمد من المفهوم القرآني لمادة حكم ومشتقاتها حسب الإستخدامات القرآنية لهذا المفهوم - أي القضاء والفصل في الخلافات والخصومات والمنازعات " . ويذهب الدكتور إلى أن الرسول كان دوره فقط هو الحكم في المنازعات التي قد تثور وأن ذلك أيضاً لم يكن وقفاً عليه لأن " الحاكم بمعنى القاضي أو الحكم لم تكن وقفاً على رسول الله ﷺ ، وإنما كانت تمتد إلى غيره من كل من يتحاكم الناس إليهم - وهذا إنما يعني أن محمد عليه السلام كان أحد الحكام ولم يكن رئيساً لهم أي أنه لم يكن رئيس دولة أو حكومة لا بالمعنى القديم ولا بالمعنى الحديث "(٢٦) .

ويقول(٢٧) لنا : " يجب أن نفرق دائماً بين صيغة محمد يحكم الناس وصيغة محمد يحكم بين الناس "

وهذه محاولات عجيبة لإختزال مفهوم الحاكمية الذي إتفق عليه الأولون والآخرون من أئمة هذه الأمة .

هل كان الرسول فقط قاضياً يحكم بين الناس ولم تكن له سلطات الحاكم رئيس الدولة ؟!.

وبالرغم من أن ذلك يناقض البداهة لدى كل ذي بصيرة وله أدنى إطلاع على سيرته ﷺ فإننا نسأل الدكتور

من الذي كان يقود الجيوش ويحدد المعارك ؟

من الذي كان يعقد المعاهدات والتحالفات وأوقات الصلح ويرسل الوفود ؟

من الذي كان يراقب الأسواق ويحدد قواعد التجارة ؟

من الذي كان يقيم الحدود ؟

إذا لم تكن هذه سلطات حاكم دولة فما هي سلطات ذلك الحاكم إذن ؟ وهل يصلح أن يستشهد الدكتور لما ذهب إليه بقوله تعالى ﴿ لست عليهم بسيطر ﴾ مع أن الآية مكية وتتحدث عن حرية الإعتقاد وهو أمر لم يختلف عليه أحد في الإسلام .

ولكن ماذا نفعل إذا كان الدكتور يريد أن يثبت أن الإسلام دين فقط وليس ديناً ودولة ويرى أن براجماتيته ستسوغ له الإستدلال بأي شيء في سبيل إثبات ذلك . بل أن الإثبات نفسه ليس مهما ولكن يكفي فقط التشكيك وإيقاع المسلمين في المزيد من البلبلة والحيرة التي قد تأتي يوماً بثمارها من وجهة نظر المستنيرين والعلمانيين .

ولكن لنتتبع نحن موقف الدكتور نفسه لنتبين إلى أي حد من الممكن أن تدفع بهؤلاء الناس أغراضهم إلى هاوية التناقض دون أن يؤثر ذلك على إستمرارهم في مخططاتهم :

يقول[٢٨] الدكتور خلف الله " لقد كان محمد عليه السلام أول وآخر رئيس عربي للدولة العربية القومية التي كان يمكن أن تسمى دولة دينية " وإن كان الدكتور يطلق على هذه الدولة مصطلح الدولة الدينية فإن ذلك لا يعني أنه يذهب في هذا الكتاب إلى أن رياسة الرسول ﷺ لهذه الدولة كانت تختص بالشئون الدينية وإنما كان يجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية بدليل قوله[٢٩] : " إن القرآن طلب إلى النبي عليه السلام أن يشاور أصحابه فيما ليس من شأن الوحي فقال له : ﴿ وشاورهم في الأمر ... ﴾ واستجاب النبي عليه السلام لأمر ربه واستشار أولى الأمر من الصحابة في الأمور التي تركت للناس (طبعاً نعترض على هذا الإطلاق) وهي الأمور الدنيوية : السياسة وأمور القضاء وأمور السلم والحرب وما أشبه .

وفي موضع آخر يعلق على قوله تعالى : ﴿ والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ﴾ فيقول[٣٠] " وموطن المشاورة عندهم ليست العقائد والعبادات وإنما هي المصالح الدنيوية من أمور السلم والحرب السياسية والإقتصادية وما أشبه " ويستدل في ذلك بقول الشيخ رشيد رضا في تفسير الآية : " والمراد أمر الأمة الدنيوي الذي يقوم به

الحكام عادة لا أمر الدين المحض الذي مداره على الوحي دون الرأى " .

ويقول(٣١) في موضع آخر بشكل أكثر حسماً : " إن الديمقراطية أصيلة عندنا فالقرآن الكريم قد دعا إليها والنبي العربي محمد بن عبد الله قد باشرها بنفسه " فهل من الممكن أن يكون قد باشرها في غير دولة ؟!

إن الحكاية واضحة للغاية أن إستدلالات الدكتور تستتبع الغرض المراد منها فلو كان يريد التأكيد على أن نظام الإسلام السياسي يقوم على الشورى لتسويغ الأفكار المأخوذة عن الديمقراطية الغربية ذهب إلى أن الرسول ﷺ كان رئيس دولة يشاور أصحابه في الأمور الدنيوية أما إذا كان الغرض هو إثبات أن الإسلام دين فقط وليس دين ودولة ذهب الدكتور إلى أن الرسول ﷺ كان بشيراً ونذيراً فقط ولم يكن رئيساً لدولة . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

التعايش السلمى بين الأديان

لأن الإشتراكية العربية التى تفتق عنها ذهن عباقرة الفكر العربى ! تدعو إلى التعايش السلمى بين الأديان أراد الدكتور خلف الله أن يتخلص من العوائق التى تقف حائلاً دون تحقيق هذا التعايش الذى تحدد معالمه تلك الإشتراكية الفاضلة :

ووجد الدكتور أن أهم هذه العوائق تتمثل فى عدم المساواة فى الزواج بين المسلمين وأهل الكتاب بل والكفار أيضا فالمسلم يحق له أن يتزوج من المسلمة أو الكتابية دون المشركة . فلماذا تحرم المشركة من التزوج من المسلم مثلها مثل المسلمة والكتابية ؟ ! إن هذا يخل بالمساواة ! أما الكتابى أو المشرك فلا يحل له أن يتزوج من المسلمة ، فلماذا يحرم كل منهما من ذلك ؟ إن هذا يخل بالمساواة ! على العموم فقد وجد الدكتور الحل لهذه المشكلة الصعبة وإستطاع أن يحقق المساواة التى لم يحققها القرآن نفسه .ولكن كيف إستطاع تحقيق ذلك ؟ الحل بسيط للغاية : بالإلتجاء للتأويل فيكفى القول بأن النصوص الواردة بالتحريم خاصة بالمشركين والمشركات من أهل الجزيرة العربية - من العرب فقط ولأنه لم يعد الآن هناك مشركين أومشركات فى الجزيرة العربية كما يقول فلم تعد هناك مشكله وصار حكم الإباحة مطلقاً يقول الدكتور خلف الله فى ذلك (٣٢) :

« إن القرآن الكريم لم يحرم فى أى نص من نصوصه التزاوج بين الأديان السماوية الثلاثة التى تقول بالتوحيد - اليهودية والمسيحية والإسلام .

أن التحريم الوارد فى القرآن الكريم خاص الجزيرة العربية من سكان البلدان الأخرى فى المجتمعات الأسيوية ، والإفريقية ، والاسترالية والأميركية » .

علاقة الدكتور بالإشتراكية العلمية

الدكتور خلف الله رجل ينتمى إلى الإشتراكية العربية ولكنه يتجاوز تلك الشعارات الإطلاقية إلى الإعلان الحقيقى عن هويته (الإشتراكية العلمية) التى أراد أن يجعل منها هوية الإشتراكية العربية نفسها وعلى هذه فلا بد أن يعى القارئ ماالذى يعنيه مصطلح الإشتراكية العلمية هذا ؟

قلت فى كتاب سابق (٣٣) :

أن الفلسفة الماركسية التى جاء بها كارل ماركس صارت أهم تيارات المذهب الشيوعى (وهو مذهب قديم من حيث النشئة التاريخية) منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن حتى يكاد يستعمل اللفظان الشيوعية والماركسية كمترادفين ولكن نحن نسمى مذهب كارل ماركس الفلسفى نسبة إلى اسمه (الماركسية) فياترى ماذا كان يسميه هو ؟ ببساطة جداً كان يسميه بالإشتراكية العلمية ومع ذلك فقد أراد الدكتور - تحت دعوى الدفاع عن موقف القرآن من العلم - أراد أن يقارب بين الإشتراكية العلمية والقرآن يقول الدكتور(٣٤) بعد حديث له عن القرآن والعلم :

« لاخوف إذن من الإشتراكية العلمية .

ويجب الإيمان بأن القرآن والإشتراكية يلتقيان معاً فى الأرض

التى تمهد بأسم العلم »

وهو يرى أن القرآن يلتقى فى كثير من الأمور مع الإشتراكية العربية (لاحظ أنه يكاد يستخدم المصطلحين بمعنى واحد من آن لآخر الإشتراكية العربية والإشتراكية العلمية حتى يترسخ فى ذهن القارئ أنهما يعنيان معنى واحد) ولكن هذا التلاقى يقوم على تحديد غايات الإشتراكية العربية أولا ثم البحث بعد ذلك عما يوافقها من القرآن . يقول الدكتور (٣٥):

« وليس من فضول القول أن نقول مسبقاً بأنا قد وقفنا على كثير من الأيات القرآنية التى تزخربالقيم الإنسانية والتى قد تلتقى فيها مع القرآن والإشتراكية والتى تصلح أساساً فكرياً لما يمكن أن يسمى بالأشتراكية العربية » .

ولا ينسى الدكتور - كعادته - أن يتخذ من ذلك التقارب فرصة للغمز واللمز بعقائد المسلمين يقول الدكتور (٣٦):

« إن الذين يؤمنون بأن الله حقيقة ، وحقيقة كبرى ، لا يخشون عليه من العلم إطلاقاً - لأن العلم عندهم هو الذى يساعد على اكتشاف الحقيقة .

ثم لأن العلم عندهم حاصل نتاج العقل الذى أودعه الله فينا ، وطلب إليه أن يفكر ، وأن يقدر ويدبر .

أما الذين يخشون على الله من العلم فليسوا أبداً من المؤمنين بأن الله حقيقة ، وحقيقة كبرى .

إنهم الذين يظنونه وهما . وهم الذين يخلطون بين الوهم والحقيقة

، ولم يستقروا بعد على أن الله حقيقة .

إنهم يخافون عليه من الضياع . وهؤلاء أقل الناس إيماناً » .

أقرأتم السطر الأخير ؟ إقرؤوه مرة أخرى .

هامش

(١) مشكلات الحياة فى القرآن الكريم

(٢) اليقظة العربية العدد الثانى

(٣) المرجع السابق

(٤) المرجع السابق

(٥) المرجع السابق

(٦) المرجع السابق

(٧) المرجع السابق

(٨) المرجع السابق

(٩) مفاهيم قرآنية

(١٠) المرجع السابق

(١١) المرجع السابق

(١٢) المرجع السابق

(١٣) مشكلات الحياة

(١٤) المرجع السابق

(١٥) المرجع السابق

(١٦) المرجع السابق

(١٧) المرجع السابق

(١٨) المرجع السابق

(١٩) المرجع السابق

(٢٠) المرجع السابق

(٢١) المرجع السابق

(٢٢) مفاهيم قرآنية

(٢٣) المرجع السابق

(٢٤) المرجع السابق

(٢٥) المرجع السابق

(٢٦) المرجع السابق

(٢٧) المرجع السابق

(٢٨) مشكلات الحياة

(٢٩) المرجع السابق

(٣٠) المرجع السابق

(٣١) المرجع السابق

(٣٢) المرجع السابق

(٣٣) علمانيون أم ملحدون

(٣٤) مشكلات الحياة

(٣٥) المرجع السابق

(٣٦) المرجع السابق

الدكتور زكي نجيب محمود

يذهب إلى أن :

كل شيء غير مادي كلام فارغ

الإنتماء الفكرى للدكتور

لابد أن نتكلم من البدء عن الإنتماء الفكري للدكتور زكى نجيب محمود .أى عن الفلسفة الوضعية المنطقية .

وقد ظهرت هذه الفلسفة على يد الفيلسوف النمساوى موريس شليك (١٨٨١ - ١٩٣٦) الذى تزعم حلقة ڤينا الفلسفية عام ١٩٢٩ داعيا إلى فلسفة علمية تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة ، وتخليص الفلسفة نهائياً من كل أسباب اللبس والغموض ، عن طريق إصطناع منهج التحليل المنطقى . وقد إجتمعت كلمة فلاسفة الوضعية المنطقية (فى الكتاب الذى أصدروه عام ١٩٢٩ تحت عنوان : « حلقة ڤينا تصورها العلمى للعالم ») على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هى العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً وصياغة الواقع الخارجى صياغة منطقية ولاسبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا عن طريق التسلح بأسلحة « التحليل المنطقى » من أجل صبغ التفكير الفلسفى بخصائص المعرفة العلمية . وهى دعوه تتضمن جانبين هامين فى عملية تطبيق التحليل المنطقى : جانباً سلبياً يتمثل فى إستيعاب الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعيه والرياضية والأنسانيه إن لم نقل المعرفة البشرية بوجه عام.

وجانباً إيجابياً يتمثل فى توضيح العلوم ومناهجها والكشف عن عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها إبتداء من معطيات التجربة(١).

ويذهب الدكتور زكى نجيب محمود إلى أن الفلسفة

الوضعية المنطقيــة هــي شـعبة حديثة معاصرة من المذهب الوضعي لأوجست كونت .

يقول الدكتور زكي [٢] : « يرى المذهــب الوضعــي علــى يـدى (أوجست كونت) وجوب الوقوف بمحاولاتنا نحو معرفة العالم الخارجي عند حدود الظواهر التي يمكن مشاهدتها وإقامة التجارب عليها واستخراج قوانينها العلمية القائمة على علاقة السببية ، أما أن تجاوز الطبيعة المنظورة إلى ما وراء الطبيعة «الغيبيات» فتلك محاولة غير مشروعة ولا غناء فيها ، إن جاز للاسبقين في مرحلة الطفولة البشرية أن يحاولوها فلا يجوز ذلك لنا نحن الذين نعيش في عصر العلم ودقته .. وللمذهب الوضعي شعبة حديثة معاصرة تسمى بالمذهب الوضعي المنطقي مؤداها أن مايجاوز حدود الخبرة الحسية ليس هو كما ظن « أوجست كونت » وكما ظن « كانت » متعذر المعرفة على الإنسان لقصور أدوات المعرفة عند الإنسان ، وأنه لو كان مزودا بوسائل أخرى للمعرفة غير وسائله الحالية لجاز أن يكون في مستطاعه معرفة ذلك العالم الأسمي ، بل هو مستحيل المعرفة بحكم تحليل اللغة نفسها التي يستخدمها من يتحدثون عن ذلك العالم الذي يجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة ، إذ أن تحليل تلك العبارات تحليلا منطقيا يبين أنها عبارات بغير معنى » .. أما « الوضعيون المنطقيون » إذا سئلوا عن رأيهم في عبارة كهذه ، رفضوها لأن التحليل المنطقي لاجزائها وطريقة تركيبها يبين أنها بغير معنى ، فلا يجوز قولها لا لأنها فوق مستوى العقل ، بل لأنها عبارة فارغة » ...

وحين يتحدثون عن (اللغة ذات المعنى) يقصرون هذا الإصطلاح على القضايا التحليلية (قضايا المنطق والرياضة) من جهة والقضايا التأليفية القابلة للتحقق تجريبياً (قضايا العلم الطبيعى) من جهة أخرى فهذه النظرية تستلزم بطبيعة الحال إستبعاد مباحث كثيرة تدخل ضمن نطاق الفلسفة مثل الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال .

ويذهب رو دلف كارناب أحد فلاسفة الوضعية المنطقية الكبار إلى أن القضايا التأليفية التى تنطوى على معنى إنما هى تلك القضايا التى تتخذ « قيمة الصدق » فيها بالرجوع إلى بينة الحس وكل هذه القضايا - فيما يقول فيلسوفنا - محصورة فى نطاق العلم التجريبى وحين يتحدث كارناب عن « التحقق » فإنه يستخدم هذا الإصطلاح بالمعنى الوضعى المنطقى المألوف ومن ثم فإنه يقرر أن القضية تكون قابلة للتحقق إذ كانت قيمة الصدق المشتملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبرة الحسية وتبعا لذلك فإن القضايا التأليفية .. الوحيدة التى تنطوى على معنى أودلاله تلك القضايا التى تقبل التحقيق أو التثبيت وهى جميعاً قضايا علمية وهذا هو معيار التحقق لأى معنى تجريبى ولما كان معنى أية عبارة منحصراً فى مجموع العمليات التى تتحقق عن طريقتها من صحة تلك العبارة فإن أى قضية لايمكن أن تشتمل إلا على ماهو قابل للتحقق وبالتالى ماهو واقعه من وقائع التجربة . وأما إذا كان ثمة شئ فيما وراء التجربة فإن هذا الشئ بالضرورة لن يكون قابلا للصياغة أو التعقل وعلى ذلك فإن مهمة الفلسفة

هى التحليل المنطقى للغة ذات معنى أودلالة .

وعلى ذلك فإن كارناب يذهب إلى أن قضايا مثل الله موجود أو أن هناك قوة فاعلة هى المبدأ الموجه لسائر الكائنات تعتبر لدى الفيلسوف الوضعى المنطقى بمثابة عبارات فارغة تماماً من كل معنى فهى لاتدخل ضمن القضايا التحليلية كما أنها فى الوقت ذاته لاتقبل التحقيق تجريباً فهى مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع الاستعمال الحقيقى للكلمات من جهة وتضم فى الوقت نفسه قضايا زائفة لاتقبل التحقيق التجريبى فهذه العبارات أقرب ماتكون إلى الشعر والأساطير وإن كان هناك فرق بين قائل هذه العبارات والشاعر هو أن الأول لايريد أن يعترف بأن أقواله وليدة الإنفعال والعاطفة فى حين أن الثانى يسلم بأن شعره أداة فنية يعبر بواسطتها عن الشعور بالحياة .

ويذهب رائد الفلسفة الوضعية . الفرد . ج . آير إلى أن :

« أن كل القضايا التى لايمكن التحقق منها تجريبيا هى قضايا زائفة حيث أنه لاتوجد أى جدوى من أية محاولة يراد منها الوصول للمعرفة تتجاوز حدود التجربة وعلى ذلك فإن قولنا بأن الله موجود لن يكون من وجهة نظره (سوى لغو فارغ لامعنى له على الإطلاق) وهكذا الحال بالنسبة لسائر القضايا الغيبية فهى لاتخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو نطاق الحس فهى بالضرورة لغو فارغ لامعنى له مادام الهدف الذى ترمى إليه أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة . أما القضايا التحليلية (الرياضية - والمنطقية) فيمكن اعتبارها ذات معنى أو

دلالة ولكنها بمثابة تحصيل حاصل ، وعلى ذلك فلا تبقى للقضايا الحقيقة ذات القيمة سوى القضايا التى تدخل ضمن نطاق الحس والتجربة »(٣)

فى الحقيقة فإن الفسلسفة الوضعية المنطقية هى تعبير موضوعى عن حالة العجز الفلسفى التى وصل إليها الفكر الغربى ومايذكر لهذه الفلسفة هو إعترافها بذلك العجز وعدم التحايل عليه بالإتيان بمفاهيم فلسفية جديدة لاتصمد طويلاً أمام العقل والمنطق .

ولكن بدلاً من أن يؤدى ذلك الإعتراف بالعجز إلى الإلتجاء إلى الدين كطريق معرفى لإدراك الحقائق أغلقت هذه الفلسفة كل الطرق المعرفية أمام البشر لإدراك الحقائق المصيرية التى تحكم وجودهم وأرادت أن تفرغهم من إنسانيتهم بالتعامل معهم كقوالب مادية مصمته حيث لايفترقون بذلك عن الجماد وذلك لأن الفلسفة من وجهة نظرهم ليست إلا منهج لتحليل اللغة والمقولات العلمية (أى تحصيل الحاصل) وليس فى إستطاعتها أن تأتى بجديد إذن فليس للإنسان من سبيل للإجابة على الأسئلة المصيرية الملحة والتى من خلالها تتحدد معالم وجوده .

يقول الدكتور أبو عبد الرحمن بن عقيل الظواهرى(٤) :

« إن منهج الوضعية تحليل الثقافة ماكان منها معلوماً أو معتقداً . وسبيل الفلسفة الحية التطلع إلى معرفة غير المعلوم بعد لتكون هادية لريادة العلم وتجاريه فالفلسفة من المنظور الوضعى هى منهج تحصيل الحاصل » .. أما الفلسفة فى مفهوم الأجيال فموضوعها الحقيقى تحليل المعرفة والقيم وربطها بوسائل المعرفة

فى الذات البشرية .. وبهذا تكون منهجاً للتفكير ؟ أما الوضعية فليست منهجا للتفكير بل هى منهج لتحليل المعلوم فحسب ثم التحير بعد ذلك »ا. هـ . كلام الدكتور. ومن وجهة نظرنا نحن الإحباط بعد ذلك .

أما موقف هذه الفلسفة من الدين فهو إقحام لها فى غير مالاتملك الحديث عنه فكان يكفيها موقفها المتمحور حول اللغة بدلا من أن تخوض فى المدركات الغيبية معتمدة على المصادرة فكيف يمكنها أن تدعى فراغ تلك المقولات لعدم حضوعها للتحقق التجريبى مع أن من البديهى جداً أن هذه الغيبات غير مادية ولأنها كذلك فلا يصح على الإطلاق محاكمتها إلى نفس المحك الذى تخضع له الماديات . أما الذين يريدون أن يخضعوا الذات الإلهية للتحقق التجريبى ، فإنهم يستندون إلى حجة واهية ليتذرعوا بها على مواصلة عنادهم فى إنكار حقائق الدين حتى فى الوقت الذى لم يجدوا فيه مفراً من التسليم بعجز الفلسفة عن إجابة الإنسان عما يريد معرفته من حقائق .

الهامش

(١) راجع : دراسات فى الفلسفة المعاصرة

(٢) نظرية المعرفة

(٣) فؤاد زكريا : دراسات فى الفلسفة المعاصرة

(٤) مجلة الحرس الوطنى : الحلقة الثانية من حواره مع الدكتور زكى

كتاب الدكتور خرافة الميتافيزيقا

كتاب الدكتور خرافة الميتافيزيقا

يعرض الدكتور زكي نجيب محمود منهجه الوضعي فيقول :

" إن الفيلسوف عندما يقيم بناءه الميتافيزيقي ، إنما يضع في بداية طريقه " مبدأ" معيناً ينطلق منه ، معتقداً - بالطبع - صواب ذلك المبدأ ، وليس لديه من سند يرتكز عليه في ذلك الاعتقاد ، إلا أنه قد رأى ذلك المبدأ بحدسه (أي ببصيرته) رؤية مباشرة ، لكن اعتقاده في صواب مبدئه ، لا يمنع فيلسوفاً آخر من أن يضع لنفسه مبدأ آخر يعتقد - بدوره - أنه هو الصواب " .

" ولنضرب لذلك مثلاً أفلاطون ، ثم أرسطو من بعده ، فقدرأى الأول أن الأفكار المجردة التي هي بمثابة النماذج الأولى ، وعلى غرارها جاءت الكائنات الجزئية ، هي ذات وجود موضوعي مستقل وقائم بذاته ، فالقط الذي تراه أمامك سائراً على أرض غرفتك . قد خلق وفق "المثال" الأزلي للقط ، وما ذاك المثال إلا فكرة مجردة عن طبيعة القط الجوهرية كيف تكون ، وكيف عرف أفلاطون ذلك؟ عرفه من رؤية مباشرة رأى بها تلك "المثل" حين صعد إليها في مدارج التأمل الفلسفي حتى بلغها " .

" والذي نرفضه نحن ، ونطلق عليه صيغة "الخرافة" من عنوان الكتاب - كما كان في طبعته الأولى - ليس هو أن يتخذ الفيلسوف الميتافيزيقي لنفسه ما شاء من "مبدأ" ، ولا هو - بالطبع - النتائج التي استدلها ، ما دام استدلاله لها جاء على منطق

العقل ، بل المرفوض هو أن يبني الفيلسوف بناءه الفكري في ذهنه ، ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة فى الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء " .

ولكن لابد لكل كاتب أن يقدم تبريراً تحليلياً أي تبرير لموقفه من الدين مهما كان وهنه .

وهذا هو تبرير الدكتور زكي .

" وأما العقيدة الدينية فأمرها مختلف كل الإختلاف ، لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس : إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي ، بل يقول لهم : إنني أقدم رسالة أوحي بها إلي من عند ربي لأبلغها ، وها هنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها ، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه ، أي أن مدار التسليم هو الإيمان " .

ولكن هل هو فعلاً طبق ذلك ؟ لا . فهو في موضع آخر يقرر بكل حسم أنه لا الفلسفة (طبعاً بمفهومهم العقيم للفسلفة) ولا الدين ولا أي شيء آخر غير العلم له حق الحديث عن حقائق الكون والإنسان لأن العلم هو الوحيد المؤهل لذلك . يقول الدكتور : " أن الفسلفة ليست مطالبة بأن يكون لها قضايا خاصة بها ، ولا هي مستطيعة ذلك حتى إذا أرادته لنفسها ، لأن العلوم المختلفة - كل في ميدانه - هي وحدها المؤهلة بمناهجها للوصول إلى حقائق الكون

والإنسان ، وحسب الفلسفة - إذن - أن تسير وراء العلوم تتسقط أقوالها لتصب عليها ضوء التحليل المنطقي ، فتكشف ما قد يكون فيها من خلل يستدعي من العلماء إعادة النظر " .

ولماذا هو الوحيد المؤهل لذلك طبعاً بالمصادرة السابقة التي تقرر أن الحقائق لا تخرج عن إطار الماديات وما دام العلم يبحث في الماديات إذن فهو الوحيد المؤهل للحديث عن الحقائق .

المهم فيما سبق إنه منع على الدين الحق في الحديث عن الحقائق.

ثم يمضي في شرح مذهبه وهو يقول في صراحة أكثر : " والحق ألا إسراف ولا تجن من رجال العلوم ، حين يهاجمون الفلسفة قائلين: إنها حين تبحث في مشكلات مثل وجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة ، فإنما تنسج نظرياتها من رؤوس الفلاسفة نسجاً لا تستند فيه إلى تجربة "

إنه يريد أن يحاكم وجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة إلى التجربة ولأن ذلك يخرج عن إطار الماديات ولا يخضع للتجربة فإن النتيجة الطبيعية أن تحكم الوضعية المنطقية التي ينتهجها الدكتور على هذه الأشياء بأنها - ونستغفر الله من ذلك - كلام فارغ .

وهو يعيب على (كانت) رأيه أن الحديث عن الله والحرية والخلود ممكن لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظري لأن هذا العقل النظري له حدود ولا يستطيع مجاوزتها بغير أن يطوح بنفسه

في الظلام والمتناقضات . وقد عاب عليه كلامه ذاك لأنه يعني أنه لو امتلك الإنسان قدراً أكبر من الإدراك العقلي لكان من الممكن أن يحكم على ذلك . أما الدكتور فإنه يرى عدم جواز الحديث عن هذه الأقوال لأنها في ذاتها " أقوال فارغة من المعنى بحكم ما اتفقنا عليه في طرائق إستعمال اللغة :إنها أقوال لا تصف شيئاً هنا ولا هناك ، بحيث يجوز لنا أن نسأل أيمكن حقاً أن يدرك الإنسان هذا الشيء أم أن إدراكه مستحيل عليه " وكيف يبني الدكتور إستحالة إدراك هذه الأقوال ؟ طبعاً بتطبيق المصادرة المسبقة إنها مسميات لا تدرك حسياً أي غير مادية فلا يمكن إدراكها .

ولنمض مع الدكتور في تطبيق رأيه هذا على بعض القضايا التي تهمنا ولنبدأ بلفظ الجلالة (الله) وقد فضل الدكتور الكلام على المصطلح الفلسفي البديل لها (على حد قوله) وهو كلمة المطلق فماذا يقول ؟ .

إنه ينعي على الميتافيزيقي من البدء إستخدامه لتلك الكلمة فيصرخ فيه متسائلاً : " أين وكيف عساي أن أرى هذا المطلق أو أسمعه أو ألمسه ؟ " ثم يتحدث عنه فيقول :

" إنه لا يقول حين يدعي ما يدعيه ، إني أحلل لفظة إلى ما يساويها ، بل هو "يصف" كائنات يزعم وجودها بصفات معينة ، فإذا طلبت إليه أن يدلك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات ، حتى ترى لنفسك إن كانت حقاً

موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن ، أجابك بأنها ليست مما يحس ... وإذن فهو في موقف عجيب : يقول كلاماً عن "أشياء" ، ثم يرفض أن يدلك كيف يمكن أن تلتمس تلك "الأشياء" في خبرتك لتصدقه أو تكذبه ؛ فلا هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يجيء كلامه تحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير التجاء إلى خبرة حسية - إذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة ، فأي نوع من الكلام يقول ؟ "

وبعد أن ينفي وجود المطلق الذي يقصد به فلسفياً (الذات الإلهية) لأنه لا يراه ولا يسمعه ولا يلمسه يبدأ في تطبيق منهجه عن الروح فيقول :

فليس على الفيلسوف الميتافيزيقي من بأس في أن يقول - مثلا - إن "الروح عنصر بسيط" (٢) كما قد يقول زميله العالم إن "الذهب عنصر بسيط" ؛ لكن زميله حين يقول ذلك عن الذهب ، فإنما يقوله وأنابيب المعامل تحت يديه ، وهناك قطعة من الذهب ، فيظل يحاورها بتجاربه أمام المشاهدين ، حتى لا يجد أحد بداً من التسليم بأن قطعة الذهب ستظل ذهباً ، ولا تتحلل إلى عناصر أخرى ، وبهذا يكون الذهب عنصراً بسيطاً ، وبهذا نفسه أيضاً يتحدد معنى كلمتي "عنصر بسيط" ، وهو ألايكون الشيء قابلاً

للتحلل إلى أجزاء مختلفة الخصائص ، فأي جزء منه كأي جزء آخر، أما صاحبنا الفيلسوف حين يقول القول نفسه عن "الروح" فهو يستحل لنفسه ألا يتقيد بهذه الضوابط والمراجعات ، فلا أنابيب هناك ولا معامل ولا "روح" بين أصابعه ؛ إنه نطق بصوت زاعماً أنه رمز يرمز إلى شيء بين الأشياء ، ثم زعم أن ذلك الشيء المرموز له من صفاته أنه لا يتحلل إلى أجزاء مختلفة ، بل مهما حللته وجدت أجزاءه متشابهة بعضها مع بعض ... هذا جميل ، ونريد الآن أن نعرف مدى صدق هذا الزعم ، فأول ما نلتمسه في هذا السبيل ، هو أن نمسك بذلك الشيء لنخبره ، فلا نجده بين الأشياء ؛ ماذا حلل فيلسوفنا - إذاً - فوجده متشابه الأجزاء ؟ أين المسمى الذي أطلق عليه اسم "روح" ثم راح يزعم له الصفات ؟ إن موضع الجدل الآن ليس هو أن يقال عن الروح بسيطة كالذهب أو مركبة كالبرونز ، بل هو أن الشيء الذي يوصف بالبساطة أو يوصف بالتركيب ، ليس كائناً بين الأشياء ؛ فما الفرق بين أن تقول "إن الروح عنصر بسيط" وأن تقول "إن السوح عنصر بسيط" - حين يكون لفظ "السوح" رمزاً لغير مرموز له ؟ - أنا في كلتا الحالين صفر اليدين من الشيء المراد تحليله لمعرفة بساطته أو تركيبه - ولما كان الكلام المفهوم كما قدمنا ، هو وحده الكلام الذي يمكن التحقق من صدقه أو كذبه ، كانت العبارة السابقة بغير معنى ، وكان الزعم بأنها "مشكلة" فلسفية ناشئاً من استخدام رمز من غيرمدلول .

وقبل أن أبدأ مناقشة المذهب ككل أريد أن أسجل للقاريء هذه الملاحظة التي جاءت في قول الدكتور : " إن موضع الجدل الآن ليس هو أن يقال عن الروح بسيطة كالذهب أو مركبة كالبرونز ، بل هو أن الشيء الذي يوصف بالبساطة أو يوصف بالتركيب ليس كائناً بين الأشياء "

وهذا الإطلاق في النفي يتعدى تساؤل الدكتور التقليدي حول كون الشيء مادياً أم غير مادي بل هو ينفي وجوده نفياً تاماً .

الوضعية المنطقية تقوم على مصادرة مبدئية

أريد من البدء أن أقرر أننا فى الحقيقة نتفق مع الدكتور فيما ذهب إليه من تداعى الأبنية الفلسفية التى تقوم على التأمل المحض فى المواضيع الميتافيزيقية أى المواضيع المتعلقة بالغيب (ماوراء الطبيعه) .

وقد يعجب القارئ إذا قلت أن الفلسفة الوضعية المنطقية تكاد تتفق تماماً مع الإسلام فى إدانة قدرة التأمل العقلى على الإداراك اليقينى . بالأمور الغيبية وصياغة تصورإنسانى كامل بها كما ادعى ذلك كثير من الفلاسفة الميتافيز يقيين وإنه لشئ فى الحقيقة يثير الدهشة أن يقيم بعض الفلاسفة أبنية فلسفية كاملة على أساس التأمل والإفتراض دون أن يدعموا إفتراضاتهم الأولية ومقولاتهم الأساسية بالبراهين والحجج العقلية . أنظر مثلاً نظرية المثل لدى أفلاطون أونظرية الهيولى لدى أرسطو والجانب الأكبر من فلسفة هيجل . وعلى نفس المنحى التأملى ينطبق نفس الأمر على الديا لكتيك الماركسى الحلزونى التقدمى على الرغم من تعلق هذا الفكر بالواقع المادى .

ولكن يأتى الخلاف كل الخلاف من موقف كل منهما الخاص من الأمور الغيبية نفسها . فالفلسفة الوضعية المنطقية تحمل فى داخلها الإحباط الكامل للفكر الغربى من إمكانية الوصول إلى حقيقة هذه الأمور وتمخض ذلك الإحباط عن محاولة تلك الفلسفة إستبعاد بل وحذف هذه الأمور الغيبية تماماً من واقع الإنسان .

لقد أغلقت الباب أمامه تماماً فى أن يحاول الإجابه على الأسئلة المصيرية الملحة التى تمنحه الشعور بحقيقة وجوده أما الإسلام فإنه

ينظر إلى أى حديث عن الغيب يخرج عن نطاق الوحى على أنه تخرصات وتقولات على الله ماأنزل بها من سلطان سواء جاء هذا الحديث عن كاهن أوساحر أوشاعر أوعالم أوفيلسوف « إن يتبعون إلا الظن وماتهوى الأنفس ولقد جاء هم من ربهم الهدى » .

وهذا يعنى أن الإسلام يرى أن الحديث فى نطاق الغيب يقتصر على الوحى فقط ولايسمح بأن يكون هناك أى مصدر آخر من الممكن أن يستمد منه العلم بالأمور الغيبيه

والإسلام لايعول فى الإعتقاد بما جاء به الوحى على القلب فقط أوعلى تكذيب أوتصديق الرسول وإنما القرآن يطرق بحدة على العقول التى يخاطبها أن تتيقظ غاية التيقظ وتبحث فى صحة البراهين العقلية التى يؤيد بها ماجاء من حقائق غيبية .

وبقول أدق فإن القرآن لم يترك مصداقية الحقائق الغيبية التى جا بها إلى الإحتكام إلى القلوب فقط لكى يأتى لنا أحد الأشخاص (كالدكتور زكى نجيب محمود فى الفترة الأخيرة) ويقول : أن الأمر يتعلق بالميل القلبى وليس له علاقة بالعقلانية وإنه فى ذهابه إلى أن الإيمان بالعقائد الإسلامية يخرج عن إطار التفكير العقلى لايكون بذلك متناقضاً مع الإسلام . فإننا نقول له لاياسيدى فإن آلقرآن نفسه إستند فى الكثير من هذه الأمور على البراهين العقلية وحت من يخاطبهم على الإحتكام إلى العقل فى صحة الكثير من الأمور التى أخبربها وعلى ذلك فلا يعتقدن أحدمن يتهم الإسلام بالإبتعاد عن العقلانية أنه وجد لنفسه مخرجا من الاتهام بالتناقض مع الإسلام بإدعائه أن أمر الإعتقاد بالحقائق الغيبية يعول فيه على القلوب لا العقول .

في الحقيقة فإن الكتاب لا يقول إلا شيئاً واحداً هو نفس الشيء الذي تعنيه الفلسفة الوضعية المنطقية وهو أن كل شيء لا يدرك إدراكاً حسيا فهو كلام فارغ .

والفلسفة الوضعية المنطقية بذلك تهاجمك بعنف بفكرة مبدئية غاية في الصلابة والحدة والتحليل الموضوعي لهذه الفلسفة يبرز مدى ما تتضمنه من طفولة فكرية . فهي في جوهرها تستند على مصادرة غاية في الجمود والإستفزاز . وهي المصادرة التي تنطلق من كون الوجود ليس إلا مادة ثم إذا بالفسلفة كلها تتمحور حول هذه المصادرة . فهي تدفع بهذا المبدأ في مواجهة أي فكر آخر تريد محاكمتة ، ومن البدء فإنهم يسألونك عن الكلمات التي تستخدمها هل هي موجودة في الواقع الحسي . فإذا كانت هذه الأشياء غير موجودة في هذا الواقع (أي أنها أسياء غير مادية) ، كانت النتيجة الحتمية التي يرتبونها على ذلك أنها أشياء غير موجودة .

ولو استخدم المتكلمون أي نوع من البراهين العقلية للدلالة على مايقولون لم يستطع المفكر الوضعى المنطقى تحمل سماعهم وصرخ فيهم ماهذا الهراء الذى تتحدثون عنه لاتذهبوا فى الضلال بعيداً لأن كل ماتقولونه يسقطه شئ واحد هو أنكم تتحدثون عن شيء غير مدرك حسياً أى أننا يجب أن نتسائل هل ماتتكلمون عنه مادة؟

فإذ لم يكن كذلك فانتم لاتتكلمون عن شئ وتخرفون وتضيعون عمركم هباءً دون أن تدركوا! ألم أقل لكم: إنه لايوجد إلا المادة فإذا أرادوا أن يفتحوا أى طريق آخر للحوار إتهمهم بأنهم يجافون المنطق والعقل والفكر والحقيقة وأنهم يعيشون فى الخرافات ويعتقدون أنها فكر .. لماذا كل ذلك ؟!

لانهم يتحدثون عما هو غير محسوس أى عن غير المادة .

ولا نستطيع أن نفهم كيف يمكن لهذه المصادرة الساذجة أن تسقط كل الفكر البشرى ومن الذى أعطاهم الحق فى فرضها على فكر البشر كلهم ومن الذى سلم لهم بصحة هذا المبدأ من الاساس لكى يرتبون عليه إسقاط أغلب الفكر البشرى ويحذفون به كل مقولات الأديأن من دائرة العقل إن لم يكن من دائرة الحقيقة كلها لقد افترضت (أقصد المنكر الوضعى) من المبدأ أن على الجميع أن يسلم بصحه فرض أنت تؤمن بصحته مع أن هذا الفرض فى الاساس هو محور الخلاف بين المفكرين فى تاريخ الفكر البشرى ولو كان هذا الأمر يمكن حسمه كما تدعى لما كان هناك مجال للصراع الفكرى أصلا ولكنك أنت جعلت من هذا الفرض أمراً

مسلماً به وأردت أن تحاكم كل الفكر البشرى به وأنت تزعق فى
نشوة إنكم تخرفون لأنكم تقيمون فكركم على مايخالف هذه
المسلمة التى لا يأتيها الباطل من بين أيديهاولامن خلفها .

وأعجب مافى الأمر انه يحتوى على مفارقة فى غاية الغرابة
لأنه اذا كانت الفلسفة الميتافيزيقية هى أن يفترض الفيلسوف فرضاً
ما ثم يقيم على أساسه بناءه الفكرى فالمنطقية الوصعية بذلك غارقة
فى الميتافيزيقا لأنها تتبع نفس هذا النهج فهى افترضت لنفسها
هذا الفرض الذى يقول :لا يوجد إلا ماهو مادى ثم أقامت عليه
فكرهابل بتعبيرأدق محورت عليه فكرها لأنها اكتشفت المبدأ ولم
تقم عليه أى شئ بل أغلقت الباب فى وجه الحديث عن أى شئ .بل
الفلسفة الوضعية تحاوزت مافعله الميتافيزيقيين من إهدار لقيمة
العقل وإحترامه لانهم لم يحاولوا أن يفرضوا على غيرهم صحة
فرضهم كما يفعل الوضعيون المنطقيون ومن ناحية أخرى فإن هذه
الحتمية تتناقص بشكل حاد مع ما وقر فى العقول من مسلمات

وأنا هنا لاأبحث عن صحة البراهين التى تثبت وجود للغيبيات
أوالتى تنفيها وإنما ما أريد قوله أن العقل لايمنع وجود ذلك وإلا
لحسم هذا الامر أيضاً ولم يقم من أجله كل هذا الصراع فى الفكر
البشرى وحتى لوساقت بعض العقول الدلائل على عدم وجود
الغيبيات فإن ذلك فى ذاته دليل حاسم على أن العقل لايمتنع عنده
فرض وجودها (ونحن لن نتعرض هنا لشهادات العقل الدالة على
صاحب الغيبيات

ولكنى سأحاول أن أوضح للقارئ ما أقصده من التفرقة بين

الحديث عن دلائل العقل المثبتة أوالنافية لوجود فرض ما من الفروض وبين امتناع أوعدم امتناع العقل لقبول هذا الفرض من الأساس .

أضرب مثلاً بالاطباق الطائرة: فمن الممكن أن يسوق البعض البراهين على وجود هذه الاطباق ومن الممكن أن يسوق آخرون الدلائل على عدم وجودها وهناك من العقول ماتقتنع بهذا وهناك من العقول ماتقتنع بذاك ولكن فرض وجود هذه الاطباق لايمتنع على العقل أما اذا قلت أن هناك فتاة ولدت وعيونها من الفيروز وشعرها من نسيج الحرير وأسنانها من الماس وأنفها من الرخام ووجهها من وهج الشموس وجيدها من المرمر المشقول وقلبها من الحجر الصوان .

وأنني لست أقصد من ذلك المبالغة الأدبية على سبيل الغزل وإنما أقصد أن هناك فتاة مخلوقة من هذه الاشياء بالفعل ، وعند ذلك يكون من غير المقبول أن نسوق للعقل البراهين التي تثبت وجود مثل هذه الفتاة أوالتي تنفى وجودها وذلك لأمر حاسم هو إستحالة وجود مثل هذه الفتاة فى عالمنا المادى مما يجعل إحتمال وجودها أمر ممتنع على العقل .

وهنا أعود للوضعيين المنطقيين مرة أخرى فأقول لهم أنكم بمصادرتكم التي تحاولون أن تفرضوها علينا وهى أنه ليس موجوداً إلا المادة فإنه إذا أردتم أن تعتبروا هذا الفرض مسلمه مطلقة فإنكم تتناقضون بذلك مع العقل الذى لايمتنع عليه قبول مثل هذا الفرض الذى تنفونة

الفكر التجريبى لابد أن يستند على العقل مها كانت ماديته

والإفبإنه يحذف من الانسان تماماً وعيه وفكر ويجعله مجرد حواس خمسه .

تجديد الفكر العربي عند
الدكتور زكي نجيب محمود

تجديد الفكر العربي عند

الدكتور زكي نجيب محمود

يصف الدكتور زكي نجيب محمود نفسه في مقدمة كتابه (تجديد الفكر العربي) فيقول إنه : « واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أوجديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هوالفكر الإنساني الذى لافكر سواه ، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه ولبثت هذه الحال مع الكاتب أعواما بعد أعوام »

وبعد أكثر من أربعين عاماً من التشكيل الغربي لطيات عقله أراد أن يوائم !؟ بين ذلك الفكر وبين التراث لماذا ؟ لكي لاتفلت منا عروبتنا ! (كما يقول) . ولكن كيف حدث ذلك ؟ يقول . « استيقظ صاحبنا (يقصد نفسه) بعد أن فات أوانه أو أوشك فإذا هو يحس لحيرة تؤرقه فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة ، التي قد لا تزيد على السبعة أوالثمانية ، يزدرد تراث آبائه إزدراد العاجلان كأنه سائح يمر بمدينة باريس ، وليس بين يديه إلا يومان ،ولا بدله خلالها أن يريح ضميره بزيارة اللوفر ، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك ليكتمل له شئ من الزاد قبل الرحيل » .

فهل من الممكن أن يكون من الموضوعية أن يحاكم الإسلام بمعايير غربية ترسبت في ذهن صاحبها على امتداد أربعين سنة وأن تحدث هذه المحاكمة في عجالة سريعة سبعة أوثمانية أعوام كل ذلك بغرض أخذ شئ منه (على أساس كونه تراثاً (٢)) يتوائم مع

الفكر العربى للحفاظ على عروبتنا .

فماذنب الإسلام فى كل هذا الكلام وماذنبه أن فلانا من الناس لايقدره قدره فيعامله على عجالة بينما يقف من الفكر المعادى له موقف العبودية لعقود طويلة وهل يحق لمن يكون هذا منهجه أن يضطلع بدور المجدد للفكر العربى ؟!؟! .

ولكن لافائدة فقد طبق الدكتور زكى نجيب محمود على الإسلام فى كتابه هذا مبادئه الفكريه التى تحدث عنها فى كتابه موقف من الميتافيزيقا (خرافة الميتافيزيقا) .

وإذا علمنا أن الطبعة الأولى لكتاب تجديد الفكر العربى صدرت عام ١٩٧١ أدركنا السر وراء هذه اللهجة العالية فى الهجوم على حقائق الإسلام فلقد كان أمر الصحوة الإسلاميه والتفاعل الجماهيرى مع الإسلام حتى هذا الوقت أهون من أن يعمل حسابه أويأخذ فى الإعتبارات العملية للحركة العلمانية .

وعلى ذلك فقد تعامل الدكتور مع مفاهيمنا الإسلامية على أنها فروض فلسفية يجب محاكمتها بالمعيار البراجمانى لإختيار أيها الأنفع فى حياتنا العملية .

يقول الدكتور زكى :

« إن المبادئ فى شتى التيارات ليست حقائق تفرض نفسها على الإنسان بحيث لايكون له قبل على تغييرها وتبديلها ، بل هى بحكم طبيعتها - « فروض » ، يفرضها الإنسان لنفسه حراً مختاراً ، وهو يفرضها لنفسه لتخدم أغراضه ، فإن هى أفلحت فى

خدمة تلك الأغراض كان بها ، وإلا فهو يبدلها بسواها ، حتى يقع على أنفع المبادئ لحياته العملية »

ثم يطبق ذلك بكل صراحة على الأديان نفسها فيقول :

« والديانات المختلفة مثل آخر للفلسفات الفكرية التى تبنى على مبادئ ، كل منها يضع كتابه أمام مبدأ يسير منه ويستنبط »

ثم يبدأ فى توجيه العرب إلى تطبيق هذا المعيار البراجماتى على كل مبادئهم

« ذلك أنى أردت أساساً أن أقول : إن العرب فى حاضرهم إذا أرادوا أن يكونوا استمراراً للعرب فى ماضيهم ، فلا يلزم من ذلك أن ينقل الحاضرون من الماضين كل ماصطبغه هؤلاء الأسلاف من مبادئ ! بل من حقهم أن يغيروا وأن يبدلوا كلما رأوا الفروض النظرية التى افترضها أسلافهم لم تعد تثمر فى حياتهم الثمرة المرجوة ، كانت مبادئهم فروضا فرضوها لأنفسهم لتصلح بها الحياة بظروفها الماضية ، ثم تغيرت ظروف الحياة ، فلم يعد بد من تغير الفروض »

ثم يقول لهم : لا تخشوا شيئاً من التحولات التى ستحدث عند تطبيقكم لهذا المنهج لأن هذا هو الذى نريده بالفعل خصوصا مايتعلق بسقوط القيم التى تتمسكون بها (والتى هى فى الأساس قيم مستمدة من الدين الإسلامى) يقول الدكتور فى ذلك :

« حقيقة الكائنات أنها تتغير ، وبخاصة الإنسان ،ولا يعيب الإنسان وهو فى مرحلة التغير ، مرحلة التحول ، مرحلة السفر ،

أن تهتز القيم وترتج المعايير ، بل العيب هو ألا ترتج هذه وألا تهتز تلك !!! ، فلا ينبغى أن تكون لشئ أو لفكرة ، أو لوضع أولنظام حصانة تصونه عن النقد والتجريح » .

ومثل هذا المنطق ومثل هذه المعايير جاء يحاكم الإسلام على أساس أنه مجرد تراث لابد من الإحتفاظ ببعضه لكى . نحفظ لعروبتنا شيئاً من الأصالة كما يقول :« لقد نظر إلى خصائص شخصيتنا فوجد فيها ثلاث خصائص إذا سلمنا بالأولى كان لزاماً أن نسلم بما يليها وأولى هذه الخصائص هى نظرتنا الثنائية الحادة إلى السماء والأرض إلى الروح والجسد إلى الغيب والواقع تلك النظرة التى تجعل الطرفين فى إنفصام تام ويكون للطرف الأول دائما السيادة المطلقة وللطرف الثانى الإنقياد والتسليم . والثانية أن قوانين الأشياء والظواهر فى الطبيعة قد تطرد أولا تطرد دون التقيد بقوانين العلم والثالثة أن قوام الأخلاق عندنا هو الواجب لاالسعادة » . وهذا الكلام سليم تماماً إذا فهمنا أن الدين الذى يتحدث عنه الكاتب هو المسيحية الغربية التى لايستطيع فى سنواته العجلى أن ينزعها من مخيلته أما الإسلام فإذا كان لايستطيع أن يراه فلنحيله إلى أحد أبناء الحضارة الغربية التى يعتز بها مثل جارودى فى (وعود الإسلام) أو إلى الدكتورة زيغريد هونكه فى (العقيدة والمعرفة) وكلاهما يتحدث عن الفرق بين الإسلام الذى ألغى هذه الثنائية ومزج بين طرفيها والمسيحية (الأرسطو أفلاطونية) التى رسخت هذه الثنائية وعمقت المسافة بين طرفيها .

وفي موضع آخر يقوم فيه بدور الموجه فيقول :

« وإنما الوقفة الصحيحة للكاتب العربي ، أينما كان في طول الوطن العربي وعرضه ، هي أن يفصل في ذهنه بين ما توحي به العاطفة من جهة ، وما يوجبه العقل من جهة أخرى ، والذي يوجبه العقل هو أن تجند الأقلام جهودها في التعبئة الثقافية التي تحمل جمهور الأمة العربية على التسلح بثقافة الغرب وأدواته الحضارية ، وأقل ما نقوله في هذا التوجه هو أن نصبح به أقدر على مواجهة الغرب ذاته ، ومع ذلك ، فمن ذا الذي أوهمنا بأن تشرب روح العلم الجديد ، بكل ما يستتبعه من نتائج ، يتنافى مع هويتنا الأصيلة بالجوانب الثلاثة التي نراها مقومات لتلك الهوية ، وأعني ، التدين والوطنية المصرية ، والقومية العربية »

وهكذا يريد أن يحيل التدين في (الإسلام) إلى مجرد مقوم من المقومات الحضارية لهويتنا الأصيلة بجانب الوطنية المصرية والقومية العربية !

وللدكتور زكي نجيب محمود طريقة ذكية في عرض أفكاره يستطيع من خلالها أن يصل إلى الغاية المستهدفة من كلامه فهو عادة يفترض ثلاث وجهات نظر أمام القضية المحورية التي يطرحها يختار أوسطها فيبدو بذلك أنه نموذج للفكر الوسطي وأنه يتمثل الرؤية الإسلامية إلى الكون مع أن الحقيقة فيما يفعل أن وجهات

النظر الثلاث التي يطرحها الأولى شبيهة لوجهة النظر الإسلامية والثانية معادية للإسلام بشكل متطرف سافر أما الثالثة التي سيختارها فعداءها للإسلام يكتنفه الغموض وبذلك فإنه عندما يعطي للقارئ انطباعًا ما بوسطيته باختياره وجهة النظر الثالثة فإنه في الحقيقة قد استطاع بتلك الحيلة أن يوقع به في قبول وجهة النظر التي يبغيها والتي هي في نفس الوقت معادية للإسلام ومناقضة له تمامًا ، ولكنها تمثل نموذجًا لما يحاولون تحقيقه من علمنة للتصور الإسلامي للوجود .

ففي مقال له بعنوان (صورة جديدة لأفكار قديمة) يذهب إلى أن هناك ثلاث أفكار تمثل كبرى القضايا بالنسبة للإنسان وهي فكرته عن إله خلقه وفكرته عن نفسه وفكرته عن الكون الذي يعيش فيه ثم يتساءل بأي الأفكار ينبغي لإنسان العصر أن يبدأ ؟ هل يبدأ من فكرته عن الخالق ودراسة العقيدة الدينية أولاً أم يبدأ بدراسة نفسه والكون معًا وعندئذ فقط يكون أقدر ما يكون معرفة وفهمًا لحقيقة الخالق الذي خلقه وخلق الكون جميعًا . ويقول « والحق أن ثمة فرقًا بعيداً بين الحالتين حالة تعرف بها نفسك والكون على ضوء ما ورد في تعاليم الدين ومبادئه ؟ وحالة أخرى تعرف فيها تلك التعاليم والمبادئ على ضوء ما تدرسه دراسة متعمقة عن نفسك وعن ظواهر الكون معًا » . ثم يعرض لوجهات النظر الثلاث في الإجابة عن ذلك ، الأولى هي البدأ بدراسة الثقافة (لاحظ أنه يكاد يتأفف دائمًا من ذكر التعبير الحقيقي أي الدين الإسلامي) التي استظل بظلها أسلافنا في التاريخ العربي

الإسلامي على وجه التحديد واستنتاج الحلول منها أما الثانية فهي أخذ ثقافتنا الآن بضاعة جاهزة من منتجات الغرب الحديث والمعاصر، تمامًا كما نفعل عندما نستورد منه الطيارات والسيارات ويصفها هنا أنها أضعف وجهات النظر حجة وأبعدها عن الصواب (لاحظ أن وجهة النظر الثالثة التي يهدف إلى إقناعنا بها لا تختلف شيئًا في مضمونها عن وجهة النظر هذه) . أما وجهة النظر الثالثة فهي تريد لنا حياة ثقافية تظل معها السحنة العربية بعامة ـ والمصرية بخاصة ـ سليمة من الأذى (ما كل هذا الكرم !) مع تعميق الثقافة الغربية لتشمل جوانب الحياة بأسرها وأبناء الشعب جميعًا في رؤيتهم العامة للدنيا وأهلها وأحداثها وبهذه الثقافة العلمية نكون أقدر على فهم ديننا فهمًا لا يتصادم مع أسس الحياة كما تفرضها ظروف واقعنا . ا . هـ .

فهل من الممكن أن يتفق مع الإسلام أن يكون مجرد سحنة عربية من الثقافة لا ترتقي حتى لأن تصل إلى مستوى السحنة المصرية . وما دخل العلوم المعاصرة في اختيار هذا الموقف أو ذاك ولماذا الإصرار على وضع الإسلام وكأنه في صراع ومواجهة مع العلم؟! إذا كان يقصد بذلك العلوم الطبيعية فإن القرآن لم يقل مثلاً أن الغلاف الجوى على بعد خمسمائه ميل وقال العلم إنه أقل من ذلك أو أكثر ولم يأت القرآن بقوانين في الميكانيكا تتناقض مع قوانين نيوتين وليس للقرآن آراء في الانشطار الذري تختلف عن آراء أينشتين . فلماذا الإصرار على هذه اللعبة المستهلكة التي يوضع فيها الإسلام في مواجهة العلم ويُطلب منا اختيار أحدهما .

ونفس الأمر ينطبق على الخصيصة الثانية اما الثالثه فهو يرفض نفس المفهوم الدينى للأخلاق ويضع بدلا منه المفهوم البراجماتي لها الذى يجعل الهدف النهائى من الأفعال هو السعادة أو بقول أدق (لو أراد الدكتور) المنفعة (وهو مايعنى هنا إدخال القيم الأخلاقية نفسها فى مجال المتغيرات وارجو من القارئ أن يحتفظ معى بهذه الملحوظة الهامة) لا الواجب يحدد موقفاً أخلاقياً معيناً أما مفهوم تحقيق السعادة (المنفعة) فهو يقتضى تغير الموقف الأخلاقى بحسب النتائج المتحققة والتى يجب أن تستهدف السعادة (سعادة من ؟ لاأحد يعرف) وسوف نتعرض لهذا الأمر بالشرح فى حديثنا عن الفلسفة البراجماتية .

ولهذا الموقف الذى يستدعى فيه الدكتور إلى ذهنه صورة أوروبا فى القرون الوسطى يقول : « إننا فى حياتنا الثقافية مازلنا فى مرحلة السحر التى تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية وإننا لولا علم الغرب وعلماؤه لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتها : فإذا هى حياة لاتخلف كثيراً عن حياة البدائى فى بعض مراحلها الأولى » إنها ياسادة حالة من الإنسلاب النفسى أمام معطيات الغرب .

وفى معرض حديثه عن التاريخ الإسلامى يقول عن أهل السنة

« كان أهل السنة فى مجموعهم يقفون فى طرف اليمين المحافظ، على حين وقفت المعتزلة فى طرف اليسار الثورى »

وكان لدى الأستاذ جمال سلطان حق فى أن يثيره مثل هذا الكلام ويجعله يتسائل :

« مابال الدكتور زكى نجيب يخرج عن « منطقيته » ، ويتحكم فى التاريخ الإسلامى ، بتقسيمات متهافتة ، المفروض أنها - عنده - « كلام فارغ غير ذى معنى » لأنه خارج عن ضبط الحس التجريبى؟ ».

هناك قصة مشهورة فى التاريخ الإسلامى يسردها المؤرخون دائما على أنها رمز للجهاد الفكرى فى الحضارة الإسلامية وعلى الإستماتة فى الحفاظ على حقائق القرآن والسنة من عبث العابثين أوتدخلات الحكام تلك القصة هى مواجهة الإمام أحمد للقائلين بخلق القرآن وعلى رأسهم الخليفة المأمون وكيف كان إصراره الفريد على موقفه برغم الإضطهاد وقد يمثل هذا الموقف الذروة فى جهاد أئمة المسلمين من أجل استقلال حقائق الدين عن آراء الحكام .

لكن الدكتور زكى نجيب محمود بعد سرد هذه القصة أراد أن يستدل بها على أشياء على النقيض التام من كل ماسبق ويقول الدكتور معلقا على تلك القصة : لا ، لم يكن فى ساحة الفكر عند الأسلاف « حوار » حر إلا فى القليل النادر ، وفى مواقف لم تكن بذات خطر كبير على سلطة الحاكم ، وكيف يكون والحوار إنما يتم بين أندادذوى قامات متقاربة ،أما وسامتنا لاتعرف هذا التكافؤ ولا ذلك التقارب فى الأوزان والقياسات - اللهم إلا فى المبادى النظرية التى كادت لاتشهد العمل والتطبيق - وكل الذى تعرفه هو أن تعلو فيها نخلة واحدة ، أوقلة من نخيل ،ليحيط بها كلأ قصير فإذا ما دفعت حرارة التربة ذلك الكلأ إن يرتفع برؤوسه جذب رؤوسه لتظل قريبة من مواضع الأقدام .. هذه كانت ساحة الفكر ،

وتلك هى كائناتها فهى يطبعها ترفض أن يدور على أرضها حوار إذ لا يكون حوار بين نخيل ونخيل .. وفيم العجب ؟ ألسنا قوما على الفطرة ؟ تلك إذن هى سنة الفطرة : فهل ترى - فى البحر - حوار الأنداد قائما بين الحوت والبلم ؟ أم هل ترى - فى الفضاء - نقاش الأقران دائراً بين سباع الطير وبغاثها ؟ وهل تجرى مفاوضات فى الغاب - إلا فى الاساطير والحكايات - بين الليون والغزلان ؟

تلك هى فطرة الاحياء والأشياء وظواهر الطبيعة ، ونحن قوم على الفطرة فأى عجب إذا سلكنا أنفسنا مع الفطرة فيما فطرها عليه فاطر الأرض والسماء ؟ »

وما يريد أن يقوله الدكتور هو أن تراثنا الفكرى الإسلامى بالكامل كان من صنع الحكام المستبدين وهو بذلك ليس تراثاً مزيفاً فقط وإنما هو تراث معادى للإنسانية مسوغ لإستبداد من يحكمون ومن يملكون القوة والسلطان . وبالرغم من ندرة هذه المواقف فإن إستدلال الدكتور قد تحتمل صحته لو أن الإمام أحمد وافق المأمون على مايريد لكن مابالك وأن ماحدث هو على العكس تماماً فبرغم ماذاقه الإمام أحمد من صنوف العذاب إلا أن ذلك لم يثنه عن موقفه المتصلب المستميت إلا أنه فى النفس شئ يجعلها تقلب الأمور رأساً على عقب وتحاول أن تحيل الليل نهاراً والنهار ليلاً . كما أن الخليفة المامون عندما فعل مافعل فإنه لم يكن يفعل هذا طمعاً فى دنيا أو رغبة فى سلطان يدعوه إلى الإستبداد والإصرار على رأيه وإنما الذى جعله يفعل ذلك من وجهة نظره هو الدفاع عن حقائق الدين كما يراها فلا داعى للغمز بالخلفاء فى كل مناسبة وإتهامهم بمجافاة الدين وتنحيتهم له عن حياتهم .

أما إذا كان المقصود بهذه الثقافة العلمية علوم الغرب الإنسانية المستمدة من عمق ثقافة حضاراتهم العلمانية فكيف أبنى ثقافتى على هذه العلوم التي ما هي إلا ركام من آراء البشر وأتطلع من خلالها إلى فهم الخالق والدين وأقول إننى سأكون بذلك أقدر على المعرفة والفهم ما ذنب الإسلام أن يحاكم على معايير قوم تصدعت نفوسهم من الانحلال والحيرة والتيه .

إن غاية هذه العلوم أنها تقدم رؤية ما للكون والحياة وحركة التاريخ وهي رؤية ظنية تتشتت فيها الآراء الغربية إلى فرق متباعدة يخطئ كل منها الأخرى فهل ينبغى علينا نحن المؤمنين أن نحاكم ديننا الإسلامي المنزل من السماء إلى المعايير المستخلصة من هذه الآراء البشرية التي تتعرض كل يوم للنقد والتصحيح .

وهل ينبغى على الدين أن يقف موقفًا حياديًا من حيرة الإنسان في فهمه لأحداث الكون والحياة ويتركه دون هدى في هذه المتاهة من الفلسفات والمذاهب والآراء التي تتشتت بها عقول البشر في كل اتجاه وبأى معايير يمكن محاكمته وتفضيل وجهات النظر تلك عليه؟! لقد يستساغ ذلك لو أن الدين جاء بآراء تتناقض مع بديهيات الواقع المعقولة أما إن كان يقدم وجهات نظر تختلف مع وجهات النظر الأخرى للفلسفات والمذاهب فكيف يكون من المنطق أن نحاكمه على أساس معاييرها هل أخطأ الدين حين قدم للإنسان رويته الهادية للكون والحياة ؟!

من وجهة نظرهم نعم كان ينبغى على الدين أن يقف هذا الموقف الحيادي الذي يبغونه ولا يتدخل في حياة البشر وتوجيههم وإنما من

له حق التدخل عندهم فقط هو عقل الإنسان مهما كان شطحه .

فهل هم وقفوا هذا الموقف من وجوب تنحية الدين عن التدخل في شئون البشر نتيجة دراسة فلسفية عميقة أتت لهم بهذه النتائج ؟ لا وإنما غاية ما في الأمر أن الغربيين يفعلون ذلك فعليهم إذن أن يفعلوه . ولكن لماذا يقف الغربيون هذا الموقف ؟ ببساطة جداً لأنهم لا ينظرون إلى الدين إلا على أنه وهم من الأوهام فمن أراد أن يحتفظ بهذا الوهم فليحتفظ به لنفسه ولا يقحمه في حياة الآخرين . ويتلقى المستغربون عندنا هذه الآراء ثم يريدون أن يحاكموا ديننا بها . وقبل كل ذلك هل من الممكن أن تكون هذه رؤية دينية ؟!

المعقول واللامعقول فى فكر الدكتور

فى كتاب المعقول واللامعقول يصف لنه الدكتور زكى نجيب محمود مهمته التى يقوم بها فى هذا الكتاب بأنها تتحدد فى كونه يبحث عن زاد عقلى فى تراثنا العربى يلبى إحتياجات العصر الذى نعيش فيه . ومن خلال هذا المعيار يقوم بعد بلة فكرية للتراث العربى كله ويقدم لنا النتائج التى توصل إليها فيما يصلح أولا يصلح .

وقد أشرنا من قبل إلى إعتراضنا على ذلك المنهج للأسباب التى نلخصها فيما يأتى :

أولاً : أن المنهج يقوم على التحايل فالمقصود هو محاكمة الإسلام تحت الإدعاء بمحاكمة التراث

ثانياً : إنه ليس من الموضوعية أن تحاكم فكراً (لوتجاوزنا موقفنا وناقشنا الدكتور على هذا الفرض الجدلى) من خلال مدى قدرته على تلبية إحتياجات صنعتها مشاكل حضارة يقودها فكر معاير لذلك الفكر الذى نحاكمه .

ثالثا : أن المنهج يقوم على مصادرة فحواها أن الإحتياجات والمشاكل الواقعية هى التى تسوق وتحدد مهماته دون الإعتراف بالشق الثانى من الحقيقة وهو أن الفكر أيضا يسوق الواقع ويعيد صياغته وبعيداً تيب الإحتياجات ويحدد نوعية المشاكل الأجدر

بالمواجهة

وعلى الرغم ماسبق فإننا سنحصنى مع الدكتور لنتتبع إلى أى مدى كان حياده العلمى فى التحاكم إلى هذا المعيار فى رحلته الفكرية فى هذا الكتاب .

وإن شاء الله سنحاول أيه نتخذ من موقفنا المقابل لموقف الدكتور منطلقالنا فى رصيد المناهج الفكرية التى إتسمت بالعقلانية والإلتزام فى نفس الوقت لدى المفكرين الإسلاميين على مدى التاريخ الإسلامى وذلك فى دراسة أخرى بإذن الله .

بدأ الدكتور رحلته بحكمة الإمام على رضى الله عنه وهى مجموع ما اختاره الشريف الرضى محاروى عن الإمام فى كتابه نهج البلاغة يقول الدكتور عن ذلك : « لقد عرفت نهج البلاغة فى أطراف الصبا الأولى ، وبقيت منه نغمات فى الأذن ثم أخذت أسمع بعد ذلك كلما لمع خطيب على مناجر السياسة - قول الناس تعليقاً على بلاغة الخطيب : لقر قرأه نهج البلاغة وامتلأ بفصاحته وهأنذا أعيداً عيد القراءة هذه الأيام ، فإذا النغمات قد إزدات فى الأذنين حلاوة وإذا العبارات وكأنها أصنافت طلاوة إلى طلاوة وأما محصول المعنى فلا أدرى كيف إنكمش أحيانا وراء زخرفه الكثيف »

ولكن هذا المعنى الذى يقول هنا على إستحياء (ويقول أدق

على حذر) - إنه إنكمش أحيانا وراء زخرفه الكشف سريعا ماسيجده في كثير من المواضع . وعلى قوله : « أحسست في كثير من مواضع النهج أن صلابة اللفظة تهيؤ لإستجماع قولى كلها قبل أن أهم بحمل المعنى الذى قدرت له أن يتناسب مع لفظه قوة ، فإذا قولى الى استجمعتها لم يستفد منها إلا أقلها ، وذهب معظمها هباء .

ولكنه سريعاً ماسيجعل ذلك حكماً عاماً على أقوال الإمام على بل وعلى حكمة العصر كله بوجه عام

حيث يقول فى ذلك : « إنما نذكر مانذكره هنا لنضع العناصر الرئيسية لصورة كانت هى الإطار الذى تجسد فيه الطابع الذى يميز الفكر العربى فى أولى مراحله ، وأمنى الركون إلى حكم الفطرة بغير تدليل أوتحليل أورهان » .

وكل هذه النتائج التى توصل إليها ساق لها مثال واحد لكى يدلل عليها وهو خطته التى قالها يوم بويع فى المدينة ، وفيها بخير الناس بما سوف تؤول إليه أحوالهم .

« ذمتى بما أقول زهينة ، وأنا به زعيم ، إن من صرجت له العبر عما بين يديه من المثلات ، حجزته التقوى عن تقحم الشبهات ، ألا وإن بليتكم قد عدت كهيئتها يوم بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم ، الذى بعثه بالحق لتلبلن بلبلة ولتغر بلن غربلة ، ولتساطن سوط القدر ، حتى يعود أسقلكم أعلاكم ، وأعلاكم أسفلكم ، وليسقن سابقون كانوا قصروا ، وليقصرن سباقون كانوا سبقوا ..

ألا وإن الخطايا خيل شمس ، حمل عليها أهلها ، وخلعت لجمها ، فتقحمت بهم فى النار ، ألا وإن التقوى مطايا ذلل ، حمل عليها أهلها ، وأعطوا أزمها ، فاوردتهم الجنة ، حق وباطل ، فلئن أمر الباطل ، لقديماً فعل ،ولئن قل الحق فلربما ولعل ، ولقلما أدبر شيئ فأقبل » .

وإنى لن أثقل على القارئ بأبرازى مدى عمق الفكرة وأثارها البعيدة فى هذا المقل الصعب ولكنى سأسوق إليه عدة أمثله أخرى غاية فى الوضوح وسأدعوه (أى القارئ) أن يجعل منهجه الحاسم فى الحكم على عمق الفكرة ومدى صحتها فى الأمثلة التى سأسوقها هو خبرته العملية ومشاهداته الحية لتجارب الآخرين فى الحياة لنعلم مدى تعسف الدكتور وتجنية فى الحكم على هذه المأثورات .

وأستسمح القارئ فى أن أسوق أولاً هذا المثل الذى يتطلب أن يكون لديه خلفية خاصة عن واقعة رفع المصاحف على أسنة الرماح ليدرك ماوراء هذا الكلام من فحوى عميقة ووعى سياسى باهر وحزم لايصيبه الوهن يقول الإمام على رضى الله عنه عن هؤلاء الذين رفعوا المصاحف :

لسوا باصحاب دين ولا قران ، إفى أعرف بم مثكم « صحبهم صغاراً ووجالاً ، فكانوا شر سفار وشر رجال . ويحكم ! إنها كلمة حق يراد بها بأطل ! إنهم ما فعرها لأنهم يعرفونها ويعملون بها .ولكيها الخديعة والوهن والمكيدة ، أعبر فى سواعدكم وجماجمكم

ساعة واحدة . فقد بلغ الحق مقطعه . ولم يبق إلا أن يقطع داير الذى ظلموا »

وهذا المثل السابق قد ساقه الدكتور نفسه فى معرض حديثه عن واقعة صفين أما الزمشله الزخرى التى تمس واقع الإنسان فى حياته العلمية فسأذكر بعضاً منها فيما يلى :

قال رضى الله عنه يوصى إبنه الحسن : « يابنى إياك ومصادقة الزحمق فإنه يريد أن ينفعل فيضرك . وإياك ومصادقة البخيل فإنه يبعد عنك أحوج ماتكون إليه . وإياك ومصادقة الفاجر فإنه يبيعك بالتافه وإياك ومصادقة الكذاب فإنه كالراب يقرب عليك البعيد ويبعد عنك القريب » .

وقال رضى الله عنه : « أصدقائى ثلاثة : صديقى وصديق صديقى وعدم عدوى وأعدائى ثلاثة : عدوى وصديق عدوى وعدو صديقى » ومن أقواله « يقتل المرء من مأمنه »

ومن وصية له جامعة لإبنه الحسن رضى الله عنهما كتبها إليه بحاضرين منصرفا من صفين : « إعلم تعيناً إنك لن تبلغ أملك ولن تعدو أجلك وإنك فى سبيل من كان قبلك فخفض فى الطلب وإجمل فى المكتسب فإنه رب طلب قد جر إلى حرب . فليس كل طالب بمر زوق ولاكل مجمل بمحروم .وأكرم نفسك عن كل دنية وإن ساقتك إلى الرغائبه فإنك لن تعتاض بما تيذل من نفسك عوضا ولاتكن

عبد غيرك وقد جعلك الله حراً وماخير خير لاينال إلا بشر . ويسر لاينال إلا بعسر .

وإياك أن توحف بك مطايا الطمع فتوردك مناهل الهلكة وإن إستطعت ألايكون بنك وبين الله ذو نعمة فاعفل . فإنك مدرك قسمك وآخذ سهمك . وإن اليسير من الله سبحانه أعظم وأكرم من الكثير من خلقه وإن كان كل منه وتلافيك مافرط من صمتك أيسر من إدراكك مافات من منطقك وحفظ ما في الوعاء بشد الوكاء وحفظ مافي يديك أحب إلى من طلب ما فى يد غيرك . ومرارة اليأس خير من الطلب إلى الناس . والحرفة مع العفة خير من الفنى مع الفحور . والمرء أحفظ لسره . ورب ساع فيما حضره . من أكثر أهجر . ومن تفكر أبصر . قارن أهل الخير تكن منهم . وباين أهل الشرتبن عنهم نئس الطعام الحرام . وظلم الضعيف أفحش الظلم ... والعقل حفظ التجارب وخير ما جربت ماوعظك . باور الفرصة قبل أن تكون غصة . ليس كل طالب يصيب ولا كل غائب يؤوب . ومن الفساد إصناعة الزاد ومفسدة المعاد . ولكل أمر عاقبة . وسوف يأتيك ماقدرلك ...

وتجرع الغيظ فإنى لم أرجرعة أحلى منها عاقبة ولاألذمغبة ولن (من اللين) لمن غالظك فإنه يوشك أن يكين لك وخذ على عدوك

بالفضل فإنه أخلى الظفرين . وإن أردت قطيعة أخيك فاستبق له من نفسك بقية ترجع إليها إن بدالة ذلك يوما ما . ومن ظن بك خيراً فصدق ظنه .ولا تضيعن حق أخيك إتكالا على مابينك وبينه وإنه ليس لك بأخ من أضعت حقه ولا يكن أهلك أشقى الخلق بك ولا ترغبن فيمن زهد فيك » .

مناقشة موقفه من حكمة الإمام علي رضي الله عنه

حكمة الغرب وحكمة الإسلام

إنه لا يستطيع عاقل خبير بتجارب الحياة أن ينكر ما تحمله هذه العبارات من عمق فكري استخلص هذه الحكم من تجارب معيشية حية واستدل عليها بشواهد وبراهين عقلية ولكن رأى الدكتور يحدده معيار فكري مسبق وهو أن هذا الفكر لا يطابق الفكر الغربي القائم على ترتيب النتائج على المقدمات في عبارات منطقية مجردة ولأن العبارات السابقة تغاير هذا النوع من الفكر كان موقف الدكتور منها هو الإدانة فحقيقة هؤلاء المفكرين أن كل فكرهم قائم على المصادرة .، قائم على أن كل ما يخالف الفكر الغربي فهو متخلف وكل ما يشابهه أو يقترب منه فهو فكر حضارى .

وعلى هذا الأساس نظر الدكتور إلى ما جاء في نهج البلاغة على أنه يمثل الطفولة الفكرية واعتبر أن النمو الفكري الحقيقي وجد غاياته في فكر الفلاسفة العرب . أى الفلاسفة يا ترى طبعًا الفلاسفة الذين يصفهم بأنهم لم يكن لهم أى دور إلا نقل الفكر اليوناني كما هو .

وكي لا تختلط الأمور فإننا نفرق بين نوعين من الفكر تحتاج إليه البشرية جميعًا .

الأول : الفكر الإدراكي للحقائق الإنسانية المصيرية الثابتة والذى يعبر عنه بعبارات جامعة دقيقة مؤثرة .

والثاني : الفكر العقلاني التجريدي الذي يعتمد على دراسة المقولات الفلسفية والعلاقات المنطقية .

النوع الأول تفتقده الحضارة الغربية ولكن تحت تأثير الكشف

المتوهج للقرآن الكريم لحقائق الكون توهج هذا النوع من الفكر عند المسلمين الأوائل فكان يمثل الغاية عندهم التي حاول أن يتمثلها الكثير من المفكرين المسلمين عبر الزمن (وإن يكن الأفغاني على وجه الخصوص قد نجح في ذلك) . ومن هنا كانت رؤية المفكرين المسلمين المناقضة لرؤية الدكتور (الذي لا يعول إلا على النوع الثاني من الفكر)وذلك في ذهابهم إلى أن هذا النوع من الفكر قد تعرض للجدب من بعد العصور الأولى دون أن يمنعوا إمكانية تكراره عند من ينشد تمثله من المفكرين المسلمين .

أما النوع الثاني من الفكر الذي يعول عليه الدكتور فمن الطبيعي أن يكون المسلمون الأوائل في حالة التأسيس الأصولي له بعد أن تلقوا ركائزه الأولى من القرآن ذاته الذي وضع القواعد المنطقية الأولى للفكر الإسلامي التي عملت على تأسيسه الفكر على شواهد الحس وبديهيات العقل وليس كما هو مشاع أن هذا الفكر تأسس تحت تأثير ما نقله المترجمون من الفكر اليوناني .

فهذا النوع الثاني من الفكر وإن كان يماثل الفكر اليوناني من حيث التجريد العقلي ولكنه يختلف عنه من حيث الأصول والأهداف (وإن كان قد اصطبغ قسم منه بنفس الصبغة اليونانية عند بعض الفلاسفة الذين ظهروا في الإسلام مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد) . أما المعتزلة فهم أبعد ما يكونون عما شاع عنهم من أنهم قد استمدوا فكرهم من فلاسفة اليونان وإن كانوا قد تأثروا بهم في بعض المراحل . وما أريد قوله أن كثيراً من المفكرين المسلمين أقاموا فكرهم ـ حتى داخل إطار النوع الثاني التجريدي من الفكر

ـ على أصول لا تنتمي للفكر اليوناني ويمكن رصد ذلك بوضوح عند بعض المتكلمين مثل ابن تيمية وابن خلدون وعند علماء الأصول (أصول الفقه) .

وأقول أنه من الطبيعي أن يكون المسلمون الأوائل في حالة تأسيس أصولي لمثل هذا النوع من الفكر في الوقت الذي كانوا فيه ينشئون حضارة جديدة ولم يكونوا قد تمكنوا بعد من استيعاب ودراسة العلاقات والمشاكل التي تنتظم هذا النوع من الفكر وتتراكم بشكل مستمر مع تطور الفكر الإنساني بوجه عام وهذا أمر لا يعيب المسلمين ولكن ليت الدكتور رصد هذا التطور الفكري عند المفكرين المستقلين الذين أشرت إليهم وليس فقط عند من تمثلوا الفكر اليوناني تمثلاً تامًا .

إن الأمر يتعلق بروح حضارية كاملة تنتظم التراث الإسلامي تغاير تمامًا روح الحضارة الغربية فإذا أردت أن تحدد ما الصالح وما الطالح فيجب أن تحاكم ذلك إلى معايير مستمدة من تلك الحضارة وليس إلى المعايير المسبقة المستمدة من الحضارة الغربية . والفكر الذي يحتاجه الإنسان إحتياجاً ضرورياً في هذه الحضارة هو الفكر الذي يتعامل معه بمجموعه كإنسان وليس الفكر الذي ينتظم في تجريدات عقلية منطقية على نفس نسق الفكر الغربي بوجه عام

لقد بث القرآن في الناس روح النفاذ إلى عمق مافي الوجود من حقائق ودفع فيهم القدرة على استخلاص ما في تجارب الشعوب والأفراد من حكم والتعبير عن كل ذلك في عبارات نافذة موجزة تحمل خلاصات المعارف والتجارب واستخلاص النتائج المرجوة من

دقائق البراهين في إطار من التجسيد الفني الموحي المؤثر أو بتعبير الدكتور نفسه في قول جاء عرضًا وصف به حكمة الإمام على بأنها « حكمة تنزع بصاحبها نحو ضم الكون كله في أحكام موجزة مركزة نافذة إلى صميم الحق» والحقيقة فإننا أحوج ما نكون إلى تلك القدرات من الحكمة بعقلانيتها الرصينة وبراهينها الصلبة الموجزة في هذا العصر الذي التبس فيه الحق بالباطل التباسًا شديد التعقيد واختلطت الأمور فيه اختلاطًا عجيبًا وكاد يصيب الداعي إلى الحقيقة اليأس من القدرة على إيصالها إلى الكثير من الناس .

* * *

وفي خطوة تالية يتعرض الدكتور بالإجلال والمديح لعالمي اللغة الكبيرين الخليل بن أحمد وسيبويه .

* * *

وفي خطوة تالية يقسم الأمة في مرحلة إزدهار العصر العباسي إلى مجموعتين مجموعة الصفوة الممتازة في ميدان الفكر ومجموعة جماهير الشعب .

ولقد قرر الدكتور بكل حسم أن معياره في التقسيم هو مدى علاقة كل من المجموعتين بالفكر اليوناني . يقول الدكتور في ذلك: « أما القلة القليلة من الصفوة فقد عاصت في الثقافة اليونانية المنقولة إلى رؤوسها ـ فلا اكتفى هنا بأن يكون الغوص إلى الأذقان ولا إلى الآذان ـ حتى لكثيرا جداً ما تحس وأنت تتابع ما كتبه هؤلاء أنك أنما تتابع فكراً يونانيًا جرى بأحرف عربية ،

وأما المجموعة الضخمة من الناس ـ التي هي الجمهور الواسع ـ فلا أظن أنه تأثر بأى شئ مما نقله المترجمون عن اليونان » .

وفي موضع آخر يأسف على هؤلاء الصفوة الممتازة لأنهم لم ينقلوا من اليونان مع ما ترجموا من فلسفات نظرة ثقافية جديدة غير نظرتهم .

وكان من المتوقع أن يعجب الدكتور بالفكر الاعتزالي الذي يعلى منهجهم من شأن العقل بوجه خاص . ولكن حتى هؤلاء لم يسلموا من نقد الدكتور لماذا ؟ لأن المواضيع التى يتمحور حولها فكرهم تدور حول علاقة الإنسان بالله أكثر من علاقة الإنسان بالعالم كما هو متبع في الفكر الغربي .وبعد أن يستعرض أهم الجوانب الفكرية التي يشتمل عليها فكر أبي هزيل العلاف يعلق على ذلك فيقول : « أما بعد فقد أطلت الوقوف مع شيخ المعتزلة أبي الهزيل العلاف لعلى أعود منه بزاد عقلى أقدمه لأبناء عصرى يدخلونه في زادهم الفكري فيكونون به وارثين لسلف عظيم ، لكنني أخدع نفسي وأخدع أبناء عصري لو توهمت وأوهمتهم أنه في الموروث عن العلاف إرثا ذا بال ينفع من أحاطت به مشكلات عصرنا اللهم إلا إذا أجزنا نتفًا من هنا ومن هناك » .

وفي معرض استياء من فكر إبراهيم بن سيار النظام يتسائل في أحد المواضع : « ماذا يفيده القائلون بقول كهذا ؟ ما الذي يستقيم به في حياتهم مهما تنوعت تلك الحياة من عبادة إلى صناعة ولتجارة وزراعة ؟ أم هي لجاجة عمياء تضر ولا تفيد » .

ثم يكرر استناده في موقفه الفكري الناقم على النّظام إلى المعيار البراجماتي في هذه العبارة الواضحة : « ما لا يستحيل أن

يتحول إلى عمل فهو ـ في الحقيقة ـ بغير معنى ».

وفي موضع آخر يوجز رأيه في فكر المعتزلة الذي يمثله العلاف والنظام فيقول عنهما : « إنني لم أشعر أثناء قراءتي لهذين الرجلين أنهما يسعفانني بشئ أعالج به مسائل عصري . كما أنني لم أجد عندهما إلا قليلاً من زاد اليونان المنقول » .

ثم يقدم مناقشته لفكر الجاحظ بهذه الأحكام الناقمة على الفكر العربي كله « لقد تصادف فيمن يكتبون عن التراث الفكري الذي خلفه لنا الآباء، فيصفونه بفقر في المضمون الفكري نفسه ، لكن يغطيه بريق خاطف من لفظ مصقول . حتى لتعمى العين بهذا البريق فلا تدرك كم هو خواء ما يحمله اللفظ من معنى ؛ أو يصفونه في بعض حالاته بالغنى الغزير في المضمون الفكري ، لكن اللفظ الذي صيغ فيه ذلك المعنى ينوء بما يحمل فتثقل العبارة على قارئها ثقلاً ربما يدفعه إلى تركها إلى غير رجعة أو يصفونه في معظم حالاته بأنه تراث منعم بالشواهد حتى لتضيع فيها الفكرة التي جئ بتلك الشواهد لتشهد على صوابها ، كما يصيغ المفكر وتذوب شخصيته ذوبانًا كاملاً فلا تراه ؛ لكن هذه الأوصاف الثلاثة التي يمكن أن يوصف بها تراثنا في هذا الجانب منه أو في ذلك ، تنتفي كلها أمام الجاحظ » .

ومن أهم المواضع التي أثارت إعجابه في فكر الجاحظ بل وأثارت فيه ضجة من الفرح وصفه للاسم الخالي من المعنى بالظرف الخالي لأنه أراد أن يماثل ذلك بموقفه من الميتافيزيقا التي وصفها بأنها مجرد خرافة .

وقد جاء كلام الجاحظ في اللفظ ومعناه كالآتي : « ولا يجوز أن يعلمه [كان هذا القول تعليقًا على تعليم الله لآدم عليه السلام الأسماء كلها] الاسم ويدع المعنى ، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه الاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالى » .

(رسالة في « الجد والهزل » رسائل الجاحظ ج ١ ، ص ٢٦٢)
وأما الدكتور فقد علق على كلام الجاحظ بالآتي :

« كان كاتب هذه الصفحات قد أخذته الحماسة المشتعلة ذات حين معتقداً أن الناس عامة ، والأمة العربية خاصة ، قد ملأت لغتها بألفاظ لا تدل ، بأسماء لا تسمي فكانت النتيجة بأنهم كتبوا وكتبوا ، وقالوا ثم قالوا ، لكن حصيلة الفكر أضأل جداً من هذا الدوى الهائل الذي أحدثوه . ولقد أورد هذا الكاتب تشبيه (الظرف الخالى) في كتاب له صدر سنة ١٩٥٣ وعنوانه (خرافة الميتافيزيقا) فقامت جماعة من الناس ظنت أن في جماجمها ثقافة وكتب أحدهم وقد ظن أعوامًا قضاها في أوروبا قد زودته بالسلاح المرهف الذي يرد به على « الكفرة » فكان أن علق هذا الرجل على هذا التشبيه بعينه ليبين للناس إلى أى حد ذهب الضلال بصاحب (خرافة الميتافيزيقا) ».

لقد قامت هذه الضجة من الفرحة في الأساس على قول الجاحظ الاسم بلا معنى كالظرف الخالى فعلى أى أساس استند الدكتور على هذا التشبيه للجاحظ إن ذلك يجوز لو كان المقصود بكلمة (معنى) لدى الجاحظ هو نفس المقصود بالكلمة عند الدكتور (أى أمر مادى تدركه الحواس) فهل من الممكن أن يكون ذلك هو نفس

مقصود الجاحظ ؟ طبعًا من المستحيل أن يكون ذلك مقصود مفكر معتزلى كالجاحظ يدور الجانب الأكبر من فكره على الغيبيات غير المادية .

فالاسم يجب أن يكون له معنى لدى الجاحظ أى يجب أن يكون له مسمى سواء مادى أو غير مادي .

أما الاسم يجب أن يكون له معنى لدى الدكتور زكي نجيب محمود أى أن يكون له مسمى مادي يدرك إدراكًا حسيًا .

فشتان بين المقصود عند كل منهما .

خذ مثلاً كلمة روح لدى الجاحظ . ستجد أن الجاحظ كثيراً ما يتحدث عنها في كتاباته بكل قداسة .

وخذ نفس الكلمة عند الدكتور ستجد أنه يقول عنها أنها شئ غير مدرك حسيًا إذن فهي اسم بلا معنى .

وإنما يقع مقصود الجاحظ على أن تكون هناك تسميات أخرى ليس لها أى معنى سواء مادي أو غير مادي فإذا قلنا مثلاً (طوح) فهي كلمة بغير مسمى مادي أو غير مادي وهذا هو ما يقصده الجاحظ بالظرف الخالى .

***

وكان من الطبيعى أن يعجب الدكتور بجماعة أخوان الصفا المشبوهة والمعروفة بتآمرها على الإسلام مادام يستند في إعجابه ذلك على هذا الزعم « كان المدار في الأحكام عند إخوان الصفا هو

البراهين العقلية وحدها ومن ثم لم يكونوا - بالطبع - ممن يرضى عنهم كثيرون » .

ومع ذلك فالدكتور نفسه يذكر - على استحياء - « أنهم كانوا مصدر إيحاء في أمور كثيرة عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي بعد ذلك كالباطنية والإسماعيلية من هؤلاء بصفة خاصة » .

ولم يوضح لنا الدكتور ماهي تلك الأمور التي كانوا مصدر إيحاء فيها . وقبل أن نوضح نحن ذلك نريد أن نقيِّم النواحي الإيجابية في فكرهم وهل تستحق هذا القدر من الإعجاب والتقدير عند الدكتور ومن يمشون على منواله في التعامل مع الإسلام . فمن أهم ما نقله الدكتور عنهم بإعجاب شديد هذه العبارة : «اعلم أن البراهين هي ميزان العقول ، كما أن الكيل والزرع والشاهين موازين الحواس كما أن الناس إذا اختلفوا في حزر شئ وتخمينه من الأشياء المحسوسة رجعوا إلى حكم الكيل والزرع ورضوا بها وارتفع الخلاف من بينهم فهكذا العقلاء الذين يعرفون البراهين الضرورية إذا اختلفوا في حكم شئ من الأشياء التي لا تدرك بالحواس ولا تتصور بالأوهام رجعوا عند ذلك إلى دليل وبرهان وما ينتج من المقدمات الضرورية وأقروا بها وقبلوها وإن كانت لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام » فأى فضل لهم فى مثل هذا الكلام ؟!.

ونود أن نعرف القارئ الآن من هم جماعة إخوان الصفا هذه . وصف أبو الحيان التوحيدى (في كتابه الإمتاع والمؤانسة) هؤلاء القوم بأنهم : « عصابة وضعت منهجًا زعموا أنهم قربوا الطريق

إلى الفوز برضوان الله وأنهم قالوا : أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفسلفة لأنها حاوية للحكم الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال » .

وبعيداً عن الموقف المشبوه لهذه الجماعة من الإسلام والذي يؤكده إخفاؤهم لأسمائهم وامتناعهم عن العمل في النور فإن الفكر الذي ينتظم هذه الجماعة أبعد ما يكون عن المنهج العلمي القويم الذي يدعوا إليه الدكتور فالحكاية ليست عندهم أكثر من خلط عجيب بين مختلف العقائد والمفاهيم والمذاهب البشرية فهم يمزجون بين الأديان السماوية الثلاثة وبينها وبين الأديان الأرضية والفلسفات اليونانية والعقائد المجوسية وغير ذلك من التصورات الباطنية الخاصة بهم فضلاً عن السحر والطلسمات فهل يعجب الدكتور من هؤلاء أنهم قد وضعوا كل ذلك في سلة واحدة ؟ أين العقلانية في كل ذلك ؟ويا ترى ما رأي الوضعية المنطقية فيما فعلوه ؟

أم أن الأمر لا يعدو ما يفعله المستشرقون من الانحياز إلى كل ماهو متآمر على الإسلام ؟!

وأود من القارئ أن يبحث معي عن منهجه العقلاني العظيم الذي يتحدث عنه الدكتور في هذه التصورات والآراء :

جاء في الرسالة الرابعة والأربعين لهم : « كنا نيامًا في كهف أبينا آدم مدة من الزمان ، تتقلب بنات تصاريف الزمان ونوائب

الحدثات حتى جاء وقت الميعاد بعد تفرق في البلاد في مملكة صاحب الناموس الأكبر وشاهدنا مدينتنا الروحانية المرتفعة في الهواء » .

وفي موضع آخر من نفس الرسالة يخاطبون قارئهم فيقولون : « هل لك يا أخي أن تصنع ما عمل فيه القوم كي ينفخ فيك الروح فيذهب عنك اللوم حتى ترى الأيسوع (= يسوع) عن ميمنة عرش الرب ، قد قرب مثواه كما يقرب ابن الرب أو ترى من حوله الناظرين ؟ أو هل لك أن تخرج من ظلمة أهرمن ترى اليزدان قد أشرق منه النور في فسحة أفريمون ؟ أو هل لك أن تدخل إلى هيكل عاديمون حتى ترى الأفلاك التي يحكيها أفلاطون وإنما هي أفلاك روحانية لا ما يشير إليه المنجمون ؟ » .

* * *

وتأتي الخطوة التالية مع أبي الحيان التوحيد ويأتي فيما نقله عنه حوار بين اثنين من المفكرين المسلمين حول أهمية المنطق اليوناني ومما جاء في هذا الحوار هذا الرأى الهام الذي يعبر عن وعي المفكرين المسلمين بالقيمة المفتعلة للمنطق الأرسطى في التفكير العقلاني يقول أبو سعيد السيرافى في هذا الرأى : « هل اختص اليونان دون سواهم بالعقل ؟ أليس العلم مقسمًا بين الأمم ؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس يصيبون ويخطئون ؟ ومع ذلك فليس واضع المنطق أمة بأسرها بل هو رجل واحد . هذا إلى أن منطقه لم يغير من العالم شيئًا لأن الأمر مرهون بالفطرة وحال الناس من حيث الفطرة هي بعد ظهور المنطق كما كانت قبل ظهوره (أريد

أن يعيد القارئ قراءة هذه العبارة الهامة) .

وهذا الكلام يذكرنا بموقف الإمام ابن تيمية من هذا المنطق والذي يوجزه في هذه العبارة التي يصف بها القضايا التي يراها صادقة منه دون القضايا الأخرى التي انتقدها يقول عن تلك القضايا الأولى : « لا يحتاج إليها الذكي ولا ينتفع بها البليد » .

* * *

وفي خطوة تالية يتحدث عن عالمي اللغة الكبار ابن جنى والجرجاني .

* * *

وفي النقلة التالية يتعرض الدكتور ـ في موقف من أكثر مواقفه جرأة ـ للحديث عن أفكار ابن الراوندى الملحد حيث يقول عن ذلك : « لعله مما ينفع هنا أن نورد جملة للإتهامات التي هاجم بها ابن الراوندى الإسلام فى كتابه الزمر والتى ذكرنا بعضها دون بعض ، أقول إنه مما ينفع أن نورد جملة الاتهامات ملخصة مبوبة ».

ويحاول أن يبرر موقفه هذا فيقول : « ما نهتم له في كتابنا هذا ليس هو الأوجه المعينة التي هاجم بها الإسلام هذا أو ذاك والأوجه المعينة التي رد بها المدافعون عن الإسلام ، بل نهتم في الدرجة الأولى بالحركة العقلية من حيث هي فيكفينا أن نعلم كيف كان القوم يصطرعون بالحجة ويعتركون بالمنطق والدليل » ، ونريد أن نتسائل هنا إذا كان ما يهم الدكتور من تلك الرحلة الفكرية في التراث هو انتقاء ما يمكن أن يصلح لعصرنا من أفكار في

النواحي العملية لحياتنا (أى ما يمكن الانتفاع به طبقًا للمعيار البراجماتى) فهل من الممكن أن ينطبق ذلك المعيار على أفكار ابن الراوندي الملحد وما الفائدة من إيراد شكوكه في الإسلام واتهاماته له حتى ولو أورد معها الردود على تلك الاتهامات والشكوك وإذا كان ابن الراوندي هذا كما وصفه الطبرى « لا يستقر على مذهب ، ولا يثبت على حال ، حتى أنه صنف لليهود كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها ـ فيما بلغنى ـ من يهود سمرا ، فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه مائة درهم أخرى » وكما وصف شخصيته الدكتور نفسه فاعتبرها « شخصية قلقة لم تستقر على رأى تؤمن به حق الإيمان وطفقت تبيع الآراء لمن يشترى فكانت تصوغ من هذه الآراء ما يوافق الشارى ، على نحو ما نعرفه اليوم ممن نطلق عليهم عبارة (كاتب مأجور) » وكذلك على النحو الذي عرف به قديمًا السفسطائيون » أقول إذا كان ابن الراوندي هذا بهذا الحال فما هى القيمة التي من الممكن أن نجدها في أرائه والتي تتفق مع المنهج العلمي العملى الذي يبتغى الدكتور تطبيقه في حياتنا ؟!. أم أن الغرض من ذلك لا يخرج عن كون الدكتور يورد آراء ابن الراوندى وأمثاله لكي يرتب عليها ذلك الاستنتاج المتعسف الشاذ حيث يذهب إلى أن كثيراً من الشعوب التي دخلت في الإسلام لم يكن يربطها به سوى قشرة خارجية تضطر إلى التمسك بها تحت ضغط الظروف السياسية وأنها تتخلص منها بأسرع ما يمكن كلما واتتها الفرصة إلى ذلك .

فهل من الممكن أن يرتب مثل هذا الاستنتاج على إلحاد هذا أو تذندق ذاك أو تآمر هذه الجماعة أو تلك . هل هذا دليل على أن هذه الشعوب ظلت تتمسك بقشرة خارجية من الإسلام . لقد جاء الوقت على الكثير من هذه الشعوب ـ في ظل حكم التتار مثلاً ـ لم يكن بينها وبين الارتداد أي مانع من الرهبة فلم تظل فقط شديدة التمسك والاعتزاز بإسلامها ولكنها استطاعت إدخال الكثير من شعوب التتار ذاتهم في الإسلام فأين ذلك من استنتاجات الدكتور الموضوعي رائد الفكر الوضعي المنطقي في العالم العربي . أم أن الأمر لا يتعلق إلا بإرضاء شئ في نفس صاحبه .

* * *

وفي خطوة تالية لم أكد أصدق نفسي عندها فقد ذكر الدكتور الإمام أبا الحسن الأشعري وهو أحد الأئمة الذين يعتز بهم أهل السنة ولكن فرحتي لم تكد تبدأ حتى صدمنى الدكتور بذكره لرأى أبى العلاء فيه الذي يقول : « والأشعري إذا كشف ظهر نميٌ (أى طبع وجوهر) تلعنه الأرض والسميٌ (أى الأرض والسماء) » وبرغم اعتراض الدكتور على ما أطلقه أبو العلاء المعري من لعن على الإمام الأشعرى إلا أن موقفه الذي ذهب إليه منه هو أنه لم يجد في آرائه صدى لمنهجه الذي أعلى فيه من شأن العقل وكان دليله على ذلك أنه وافق أهل السنة فيما ذهبوا إليه من الإيمان بالعقائد الغيبية دون إعمال للعقل فيها . وما أريد أن أذكر به الدكتور إنه حتى ولوكان أعمل العقل فى بعض المتشابهات منها كما فعل المعتزلة فإنه كان سيعيب عليه ماعابه عليهم من انهم

يدورون بفكرهم حول علاقة الإنسان بالله وليس علاقة الإنسان بالعالم وليس الذنب ذنبنا أن الدكتور يعاملنا بالمعايير الغربية حيث أننا لن نستطيع إرضاءه أبداً ومع ذلك فإنه يبقى تحفظنا على الدكتور فى معاملته لنا على أساس هذه المصادرة فالعقلانية منهج فى التفكير أما المحاور التى تدور عليها فإن الذى يحددها هى الغايات الفكرية التى يسعى إليها البشر .

مناقشة موقفه من الإمام الغزالى
السببية عند الغزالى وهموم

وانتقل بعد ذلك إلى الكندى والفارابى وابن سينا .أما الكندى فبعد أن امتدح منهجه العقلي ذكر بعضًا من أراءه في الظواهر المناخية . وبعد أن امتدح في الفارابي غزارة علومه تناول بالتحليل نظريته في طبيعة الشعر ثم تعرض بعد ذلك لابن سينا فتناول بالتحليل جانبًا من قصته حي بن يقظان التى يعلى فيها من شأن العقل .

* * *

ثم بعد ذلك يقف في رحلته طويلاً أمام حجة الإسلام الإمام الغزالى الذي يقول عنه إنه : « طالت قامته حتى رآه المسافر من بعيد كالنخلة الفارعة والذي ألقى بظله على العصور التالية حتى لنحس وجوده معنا إلى يومنا هذا » .

وقد كان لدى الدكتور حق عندما قال : « ولم يشعر كاتب هذه الصفحات بالقلق لشئ ينوى أن يقوله بمثل ما يشعر الآن وهو بصدد الحديث عن الإمام الغزالى » . نعم كان الدكتور لديه الحق في موقفه هذا لأنه يقف أمام شخصية شديدة الغرابة ليس ذلك فقط بل من الممكن القول إنه يقف أمام شخصية فريدة في التاريخ الإسلامي كله . شخصية مركبة تحتوى في داخلها على عدة شخصيات شديدة التباين . ومع ذلك فقد بلغ في كل منها أوج ما يبتغيه العالم الفذ الذى تقتصر عبقريته على العمل على بلوغ إياها.

فهو الفيلسوف الضليع الذي سبق بفكره الكثير من النظريات الفلسفية الحديثة . وهو العالم الحجة المنتسب لأهل السنة والجماعة

وهو في نفس الوقت المتصوف المتبحر الغارق في الترهات .

وفي الحقيقة فإن التناقض المحوري في شخصية الإمام الغزالى هي قدرته الفذة في بناء منهج عقلاني صلب على أسس إسلامية سليمة في نفس الوقت الذي يسلم نفسه لترهات التصوف وتيار اللاعقلانية ليس بمفهوم الدكتور فقط ولكن بالمفهوم الإسلامي أيضًا وهو أمر يحتاج إلى شرح طويل ولكننا نستطيع أن نوجزه في هذه العبارة : يدخل في مفهوم العقلانية الإسلامية كل فكرة قائمة على أساس عقلاني أو شاهد مادى أو تستند إلى نص صحيح من القرآن أو السنة .

ولنترك الدكتور زكي يقدم لنا جانبًا من فكر الإمام الغزالى يقول الدكتور : « لقد عاش الغزالي في القرن الحادي عشر الميلادي ، وجاء بعده بأكثر من خمسة قرون إمامان من أئمة المنهج العلمي في تاريخ الفكر البشري كله ، هما ديكارت في فرنسا وفرانسس بيكون في إنجلترا ، اللذان يعدان فاتحه العصر الحديث في الفكر الأوروبي بسبب المنهاج الجديد ، ومع ذلك فيكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطًا من شروط النظرة العلمية التي نثر أصولها على صفحات كتبه نثرًا » ا . هـ .

ومن أخطر أفكاره وأعظمها أهمية في تاريخ الفكر الإسلامي كله تلك العبارات الحاسمة في تحديد العلاقة بين الدين والعقل والعلم [ويمكن للقارئ أن يجد نظير لهذه العبارات أو لأفكار تقترب من فكرها عند الإمام ابن تيمية في كتابيه نقض المنطق ودرء التعارض بين العقل والنقل] .

ومن أهم هذه الأفكار التي ينقلها لنا الدكتور قول الإمام الغزالي: النتائج اليقينية التي نستدلها من مقدمات يقينية ، إذا قيل لك خلافها ، حكايةً عن أعظم خلق الله مرتبةً وأجلّهم في النظر والعقليات درجةً ، بل لو نُقل عن نبيٍ صادق نقيضه ، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل ، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق ؛ فإن لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حُكيَ عنه بخلاف ما عَقَلْته ، إن كان ما عقلته يقينًا .

وكذلك قوله : « من ظنَّ أن إبطال شئ مما يقوله العلم هو دفاع عن الدين ، فقد جني على الدين ... فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة ، فمن يطّلع عليها ، ويتحقق أدلتها .. إذا قيل له : إن هذا خلاف الشرع ، لم يسترب فيه ، وإنما يستريب في الشرع ؛ وأعظم ما يفرح به الملاحدة ـ هكذا يقول الغزالي ـ هو أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد أثبتته البراهين العقلية العلمية هو على خلاف الشرع ».

يعيب الدكتور على الإمام الغزالي أنه يناقش « الاختلاف بين الفلاسفة حول أمر يتعلق بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، أو صفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان ويعلق على ذلك فيقول : « قد يجيء الاختلاف بين الفلاسفة حول أمر يتعلق بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان الخ .

هذا القسم من إختلاف الفلاسفة هو ما يهتم به الغزالي ، لماذا؟ لأنه يخشى أن يؤدي النظر العقلي إلى نتيجة تصدم أصلاً من

أصول الدين ؛ وهو موقف لا يكون إلا من رجل لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقًا ، فيحدد له ما يجوز له أن يتناوله وما لا يجوز ؛ ولو كان الغزالي عقلانيًا صرفًا ، لما وجد فرقًا عند العقل بين أن يكون الموضوع المطروح للنظر من القسم الأول أو من الثاني أو من الثالث، وأعني الأقسام التي ذكرناها عنه منذ قليل ؛ لأن الأمر عندئذ يصبح مرهونًا بمنهاج السير وحده ، بغض النظر عن مادة الموضوع .

وخلاصة هذا الكلام إنه يعيب على الإمام الغزالي إنه لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقًا في هذه الأمور الغيبية « حدوث العالم صفات الصانع بيان حشر الأجساد والأبدان » تلك الأمور التي تنتمي إلى وراء المحسوس ما وراء الطبيعة : الميتافيزيقا .

وأرجو ألا يكون القارئ قد نسى موقف الدكتور الذي يحتمه عليه مذهبه من خطأ تدخل العقل في الأمور الغيبية التي تنتمي إلى الميتافيزيقا لأنه يعتبرها كلاماً فارغاً فلماذا إذن يعيب على الإمام الغزالى إنه لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقًا في هذه الأمور ؟! .

في الحقيقة فإن العبارة تعكس موقفًا أكثر عنتًا بالنسبة للإسلام فالدكتور حسب منهجه وإن كان يعيب على العقل التحدث في مثل هذه الأمور إلا أنه لا يطيق أن يتحدث عنها الدين بأى شكل من الأشكال فإن شعر أن هناك احتمالاً ما لحدوث أى شيء من ذلك فضّل على الدين فوراً تدخل العقل ومهما كان هذا الأمر يختلف مع منهجه الفلسفى ولكن ما داخل (النفس) يجعله يتحالف مع

الشيطان نفسه في سبيل استبعاد الدين .

وهذه النظرة المعادية للتصور الإسلامي تريد أن تتكئ على مفهوم طالما إستهدف العلمانيون غرسه في العقول التي تتعامل مع الإسلام بوجه عام .

هذا المفهوم هو أن أى اعتقاد يسمح بتدخل الغيبيات في الحياة الدنيا يقتضى التناقض مع العلم .

فغير مسموح بالحديث عن تدخل القضاء والقدر في أحداث العالم وإلا كان الاتهام بمعاداة العلم .

وإنما هي أسباب ومسببات محسوبه فإذا حدث أمر يقلب هذه الموازين رأسًا على عقب قيل أنه من قبيل الصدفة .

ما الذي يمكن أن تعنيه كلمة صدفة ؟ إنها لا تقدم أى تفسيراً ليس مهمًا المهم ألا يتدخل الدين ويقول لنا شيئًا عن القضاء والقدر وإرادة الله .

وإذا كان هناك حديث عن العلاقه بين الأسباب والمسببات وأنها القوانين التي تحكم الطبيعة فلا يجوز التساؤل بعد ذلك عن معنى انتظام هذه الأسباب والمسببات هذا الانتظام العجيب الذي يندر أن يشذ أو يتعطل حتى استطاع البشر صوغ الكثير من هذه العلاقات التي اكتشفوها في قوانين منتظمة ما معنى هذا ؟

ليس مهمًا عندهم أن يكون له أى معنى المهم أنه ليس مباحاً لـ أن نقول أن إرادة الله الحكيم القيوم هي التي وضعت هذه القوا التي تعبر عن سنن الله في الأرض وإلا أتهمنا بالعداء للعلم !

ولكن تعالوا هنا نبحث هذه المسألة الخطيرة الدقيقة ماذا لو تعطلت العلاقة بين الأسباب والمسببات ؟

هذا ما تعرض له الدكتور وهو يتناول فكر الإمام الغزالي الذي طرح هذه القضية الخطيرة .

في البدء يربط الدكتور بين هذه القضية عند الغزالى وعند الفيلسوف الإنجليزى ديفيد هيوم فيقول في ذلك : « إنه ليندر بين الباحثين منا من يتناول فكرة « السببية » عند الفيلسوف الإنجليزى « دَيڤد هيوم » (١٧١١ - ١٧٧٦) دون أن يعلق عليها بقوله إن الغزالى قد سبقه إلى هذه الفكرة نفسها على ما بين الرجلين من زمن مديد ؛ وأساس الفكرة المشتركة عند الرجلين هو البيان بأن حادثة ما لا يجوز أن تعد سببًا في حادثة أخرى ، لمجرد أننا نراهما متصاحبين متلازمين دائمًا أو متعاقبين بلا تخلف ؛ فمهما تعددت الحالات التي رأينا فيها الحادثتين أو الشيئين متلازمين متعاقبين ، فذلك لن يزيد علي كوننا قد « تعودنا » هذا التلازم أو التعاقب بحيث إذا وقعت إحداهما توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التي ألفناها بينهما ، ولكن هل يعني ذلك استحالة أن يحدث في المستقبل غير ما ألفنا ، فتقع إحدى الحادثتين ولا تصحبها الأخرى ؟ يقول الغزالى وهيوم معًا : كلا ، ليس ذلك محالاً عند العقل ، فما يزال العقل يجيز استقلال إحداهما عن الأخرى ، برغم ما قد تعودناه فيهما من تلازم لم ينقطع في الحالات الماضية » .

ويورد شرح الغزالى لهذه المسألة الذي يقول فيه :

« الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا وما يُعتقد مُسَبَّبًا ليس

ضروريًا عندنا [أي ليس محتوم الحدوث] بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا [أي أن كلاً منهما مستقل بكيانه عن الآخر] ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيُه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر » .

ويسوق الغزالي أمثلة لأشياء قد نظن فيها قيام رابطة سببية ضرورية بين السابق واللاحق ؛ ومن أمثلته : الري والشرب ؛ الشبع والأكل ؛ الاحتراق ولقاء النار ؛ النور وطلوع الشمس ؛ الموت وحزّ الرقبة ؛ الشفاء وشرب الدواء ، وهلم جرا إلى سائر مانشاهده من مقترنات في الطب والفلك والحرف والصناعات » .

ثم يورد الفرق بين الاثنين فيقول :

«على أن الغزالي يسارع بعد هذا الكلام مباشرة ليقرر أمراً فيه كل الفرق بينه وبين الفيلسوف الإنجليزى « هيوم » ؛ ولم يحدث لي قط في حياتي العلمية أن وقعت على دارس عربي واحد ممن يقارنون بين هيوم والغزالي فخورين بأن يكون الفيلسوف العربي قد سبق بالفكرة زميله الإنجليزى بسبعة قرون ، أقول إني لم أقع على دارس عربي واحد يذكر لنا هذا الفرق ، برغم أن الأمر لم يكن يقتضيه أكثر من أن يتابع القراءة بضعة أسطر في الصفحة نفسها ، ليجد قول الغزالي بأن اقتران المقترنات ، التي قد يؤخذ اقترانها على أنه رابطة سببية ، يكون فيها السابق سببًا واللاحق مسببًا ، إنما هو في حقيقة أمره اقتران من « تقدير الله سبحانه ، لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريًا في نفسه ، غير قابل للفوت » .

ويذهب الدكتور إلى أنه بهذه النظرية التي أراد بها الإمام

الغزالي تفسير هذه النظرية يزول التشابه الحقيقي بينه وبين هيوم ويصبح كل منهما طرازاً وحده وذلك لأنه بينما يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه في الوقت نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمي ، نرى تحليل الغزالي للسببية مبطلاً لفكرة القانون العلمي من جذورها ؛ ففي حالة هيوم نستطيع القول ـ بناء على تحليله للسببية ـ إن أي قانون علمي ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة ، ما هو في أساسه إلا أن يكون في تلك الظاهرة جوانب ارتبط بعضها ببعض دائمًا فيما شاهدناه منها ، فبات مرجحًا لدينا أن نتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوانب في المستقبل ؛ ففي ظاهرة « المطر » مثلاً ، شاهدنا في كل حالاته الماضية أن ثمة ارتباطًا بين درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح الخ الخ ، فأصبحنا نرجح كلما توافرت هذه الجوانب نفسها بهذه الدرجات نفسها ، أن يسقط المطر ؛ لأنه ليس في الأمر ـ من وجهة نظر هيوم ـ أكثر من ظواهر ارتبطت في إدراكنا ، فتكونت لدينا العادة بأن نتوقع ارتباطها على هذا النحو دائمًا ؛ وأما عند الغزالي فقد دخل في الموقف عامل آخر هو « تقدير الله » وبذلك لم يعد ارتباط الظواهر في إدراكنا كافيًا وحده لنستخرج لأنفسنا منه قانونًا من قوانين الطبيعة ، إذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ، ومع ذلك يريدلها الله ألا تفعل فلا تفعل ؛ قد تتوافر درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح الخ ، مما يحدث معه سقوط المطر دائمًا في جميع الحالات الماضية ، ومع ذلك فربما قدّر الله سبحانه ألا يكون مطر فلا يكون ، وبهذا ينتفي العلم من أساسه ».

يا سبحان الله ! ما الذي جعله يذهب إلى أن موقف هيوم موقف علمي أما موقف الإمام الغزالي فموقف مناقض للعلم .

هذا قال أن الاقتران بين الأسباب والمسببات ليس حتمياًوإنه ليس من المستحيل أن تكون هناك حادثتين قد تعودنا التلازم بينهما فتقع إحداهما دون أن تصحبها الأخرى وذاك قال نفس الكلام .

ولكن الأول (هيوم) اكتفى بتقرير هذا الموقف وتوقف عن البحث في تفسيره أما الثاني (الإمام الغزالي) فسره بتدخل الإرادة الإلهية فما الذي جعل الأول علميًا والثاني غير علمي ؟! إن الشئ الوحيد الذي كان من الممكن اتهام الإمام الغزالي فيه بالغير علميه هو لو كان اعتبر احتمال عدم التلازم بين الأسباب والمسببات هذا داعيًا إلى عدم النظر إلى الكون على أنه تحكمه قوانين منتظمة وعلى ذلك فليس من المهم أن ننتهج المنهج العقلى (العلمي) في التفكير (ولو كان الغزالي قد ذهب إلى ذلك لقابلنا موقفه هذا بالإدانة دون أن نسحب ذلك على موقف الإسلام الحقيقي الذي يدعو إلى دراسة هذه القوانين المنتظمة في نفس الوقت الذي يعلمنا فيه أن الإرادة الإلهية التي وضعت هذه القوانين قادرة كل القدرة على تعطيلها وبذلك لا يكون تعويلنا على الأسباب فقط ـ دون أن نتهاون بالعمل بها ـ وإنما نتجاوز ذلك إلى الاستعانة بالله والرضا بقضائه) لكن الغزالي ما أراد من ذلك ـ على حسب النصوص التي أوردها الدكتور - إلا إعلام القارئ أن الإرادة الإلهية لا يتحتم عليها الخضوع للقوانين الطبيعية التي

وضعتها في المخلوقات وإنما هي قادرة على تعطيلها .

فالجزء الذي يتفق عليه الغزالي وهيوم يجعل الحكم على أحدهما بالعلمية أو غير العلمية ينطبق على الآخر ولن يؤثر على الموقف في شئ أن هيوم توقف عند هذا الحد بينما تجاوز الغزالى ذلك بوضع هذه النظرية داخل إطار التصور الإسلامي وذلك عندما أكملها بتفسيره لذلك العطل الطارئ للعلاقة بينهما بأنه يعود للإرادة الإلهية .

ولكن هناك من تلتهب حساسيتهم كلما جاءت سيرة الدين من قريب أو بعيد ويحاولون أن يستندوا في موقفهم هذا على وضع مفهوم مستبد للعلم يدفعونه فيه إلى مكانة الإله الذي لا يحق لأحد غيره الحديث عن حقائق الوجود .

ونحن من جهتنا نرفض أن يفرض علينا أحد هذا المفهوم المستبد للعلم وإنما نضعه في إطاره الخاص به في التصور الإسلامي والذي يعني التحمس له في الحديث عن الماديات دون أن يعني ذلك أن يقف حجر عثرة في وجه الحديث عن الغيبيات التي يخبرنا بها الدين.

والمتعمق في حديث الدكتور يجده يتضمن نفس المصادرة التي تحدثنا عنها قبل ذلك طويلاً (أثناء مناقشتنا لكتابه موقف عن الميتافيزيقا) والتي تعني أنه لا حقيقة إلا في إطار الماديات ومادام العلم هو الذي يتحدث في إطار الماديات فلا يحق لمصدر غيره أن يتحدث فيما سكت عنه العلم وإلا اتهم بهذا الاتهام باللاعلمية الذي وجهه الدكتور للإمام الغزالي في تلك النظرية .

إنها مصادرة تتمحور في ذهن الكاتب وتنسكب على كل أفكاره .

ولا يعني ذلك أننا نتراجع عن موقفنا الذي تحدثنا فيه مسبقًا عن النصيب الكبير للاعقلانية في ذهن الإمام الغزالي ولكن كل مافي الأمر أنه ليس في هذا الموضع يقع المثال لما ذهبنا إليه .

ولم يكن شاذاً على منهج الدكتور أن ينهي مسيرته في تتبع العقلانية في الإسلام ما ذهب إليه أبي العلاء المعرى من إنه (ليس سوى العقل) مشيراً على المرء في صبحه ومسائه .

وما أريد أن أنهي به مناقشتي لهذا الكتاب (المعقول وغير المعقول) مع الدكتور أن أتوجه إليه بهذا السؤال لماذا تجاهلت تمامًا عمالقة الفكر الإسلامي الثلاثة (ابن حزم ـ ابن تيمية ـ ابن خلدون) فلم تشر إليهم من قريب أو بعيد .

نحن لا نسائلك عن الأئمة الأربعة فمن الطبيعي أن منظورك العقلاني يجعلك لا تعترف بعقلانيتهم .

ولكن نحن نسائلك عن هؤلاء الثلاثة الذين لا يستطيع أي منظور عقلاني أن يتجاهلهم أو يتجاهل رحاب العقلانية المتسع في فكرهم .

أتكون أنت أكثر إحجافًا لهم من المستشرقين أنفسهم والذين لم يستطيعوا كتمان إعجابهم بهم .

نعم إن العلمانيين عندنا أكثر عداء للإسلام من المستشرقين أنفسهم .

ومشكلة المشاكل عند هؤلاء العمالقة الثلاثة هي أنهم استطاعوا بكل قوة ويسر تحقيق هذه المعادلة (التي يحاولون إيهامنا باستحالتها) بين انتهاج أقصى درجات العقلانية والالتزام بأدق تفاصيل التصور الإسلامي مما أثار عليهم حنق العلمانيين بلا حدود ولكن ليس هنا موضع تفصيل ذلك .

* * *

ولقد اكتفيت في مناقشة كتابه على حديثه عن المعقول فقط دون اللامعقول وذلك لما نذهب إليه من أن الإسلام أيضًا يذهب إلى إدانة الكثير مما ذهب إليه الدكتور زكي فلا داعي لاستعراض ذلك

المرحلة الثانية والرؤية الإسلامية للدكتور

المرحلة الثانية والرؤية الإسلامية للدكتور

أمام تصاعد المد الإسلامي الزاحف يأس العلمانيون من حربهم المباشرة مع الإسلام لكنهم لم يقفوا مكتوفي الأيدي لأن هناك مسؤلية ملقاة على كاهلهم وهي مواجهة الإسلام ولأن المواجهة المباشرة متعذرة عليهم في تلك الظروف فلابد أن يلتجأوا إلى الأساليب الإحتياليه في الحوار .

وما فعله الدكتور هو أنه انتهج مسلكين في مرحلته الجديدة التي يضطر فيها أحيانًا إلى أن يرتدي من الناحية الفكرية جبة وقفطان ويسيغ لنفسه الحديث بلسان الإسلام مستشهداً بالآية القرآنية والحديث النبوى .

أقول أنه انتهج مسلكين في هذه المرحلة .

أولهما : محاولة القيام بعملية علمنة للمفاهيم الدينية المختلفة .

وثانيهما : محاولة احتواء الإسلام داخل المفهوم البراجماتي للدين وعلى أساس هذا التكتيك الجديد لم يعد من المستغرب كثيراً أن يصدر الدكتور كتاباً عنوانه (رؤية إسلامية) والذي سنحاول أن نناقش أهم الآراء التي جاءت فيه .

اولا : علمنه المفاهيم الإسلامية :

في حديث له عن الحلال والحرام يرفض الدكتور أن نكتفي في التدليل على أسباب الحلال والحرام بالأسانيد الشرعية وإنما علينا أن نبحث عن الأسباب العقلية التي وراءها . ثم هو يتفضل بالإجابة على هذه الأسباب فيقول :

إن العقل يمكنه بالاستدلالات الصحيحة من وقائع العالم كما تقع لنا . أن يستنتج الأحكام التي نزلت وحيا ، كان معنى ذلك هو أن الحلال والحرام هما النافع والضار فيما يدركه العقل ، لو أنه تعقب حقائق الأشياء وطبائعها ونتائجها القريبة والبعيدة ، فكل حلال إنما هو في حقيقته الواقعية ، شئ يفيد فائدة مطلقة ، لا يحتمل أن يشوبها ضرر مهما امتد حبل النتائج التي تترتب عليه ، وكل حرام هو شئ ضار ، قد يظهر ضرره فور وقوعه ، وقد يكون ضرراً كامنًا تظهر نتائجه بعد حين قصير أو طويل »أ . هـ .

ولم يكتف الدكتور بذلك وإنما ارتفع بالمسألة المطروحة درجة ـ على حد قوله ـ فذهب إلى أن « عقيدة المسلم هي أن الإسلام دين لكل زمان ولكل مكان ، ومن الحكمة أن نبين للناس ذلك الأساس الذي يؤيد صدق عقيدة المسلم في دينه ، والأساس هو استناد الإسلام إلى « العقل » ليكون هو أداة الإدراك كلما أريد للفكرة المدركة أن يكون لها ثبوت وثبات ، وليس الإسلام هو المسئول إذا نشأت جماعة من المسلمين على تربية تبيح لهم أن يبيعوا عقولهم من أجل خرافة ووهم فالحقيقة العقلية وحدها هي التي تستطيع بحكم طبيعة تكوينها ـ أن يدوم لها صدقها مهما تغير بها المكان أو الزمان ، وإذا قلنا الحقيقة العقلية فقد قلنا الحقيقة العلمية ، إذ لا فرق ـ في الأساس ـ بين العبارتين » أ. هـ. ، وهكذا أراد أن يختزل الإسلام في الحقيقة العقلية والتي يعتبرها مرادفًا للحقيقة العلمية أي أراد أن يجفف الإسلام مما يتعلق به كدين ويحيل ما تبقى منه إلى الحقيقة العلمية بمنظور الدكتور لهذه الحقيقة أي أنه أراد أن يصنع عملية علمنة للإسلام ذاته .

ولكن مالنا نذهب بعيداً فها هو يقول : « فكل مشكلة هامة تعترض حياتنا ، هي بمثابة موضع يختص به علم معين ، أو مجموعة علوم ، إذ قد تكون من اختصاص علماء الطب أو علماء الاقتصاد أو علماء النفس والاجتماع ، أو غير ذلك من سائر العلوم ، بحسب طبيعة المشكلة المطروحة ، ومادام الأمر في تدبير الحياة إذا ما أشكلت على الناس ، قد أحيل (في الإسلام) إلى عقل الإنسان وعلمه » .

ثم يتسائل : « ففيما تكون الرسالات الدينية بعد ذلك ؟ » وحقًا إذا كانت كل مسألة كما يقول موكلة إلى علم معين ففيما تكون الرسالات الدينية بعد ذلك إنه تساول الغرض منه استنكار مضمونه أى أن الرسالات الدينية ليس لها أى دور مادام يستطيع العلم أن يجيب على أى مشكلة تعترض طريقنا .

لكن الدكتور كان قد انتهج المنحى التحايلى ولذلك جاءت إجابته على تساؤله تتستر خلف هذا المبرر الهش حيث يقول : « إنها رؤية إسلامية تنظر إلى الإسلام من ناحية إقراره لعقل الإنسان وإحكام ذلك العقل في استدلالاته إذا ما التزم فيها منهج العلم ، وهي رؤية أذكرها ، لا لأضيف بها جديداً من حيث الأساس ، بل لأذكر بها من نسيها أو تناساها ، والذكرى تنفع المؤمنين » .

ثانياً: إحتواء الإسلام داخل المفهوم البراجماتى:

يفرق الكاتب بين نظرتين يحدد الإنسان من خلالها إختياراته :

«نظرة المتعقل ونظرة الواجد قلبه فى الحالة الأولى منطق يطرح كل عاطفة من حسابه ، وفى الحالة الثانية عطف وتعاطف يطرحان منطق العقل من قائمة الحساب ، فى الحالة الأولى تلتقى البشرية العاقلة جميعا . الحاضرون منها والسابقون واللاحقون ، على التفرقة بين ماهو صواب وماهو خطأ ، وفى الحالة الثانية قد ينفرد فرد واحد دون سائر الناس بعاطفة معينة نحو شئ معين ، لا يشاركه في ذلك أحد سواه ، ومع ذلك فلا يحق لأحد أن يقول له : لقد أخطأت ، فى أحكام العقل ولايكون الصواب والخطأ أمرين واردين ، بل إن قابلية الجملة لأن تكون صحيحة أوخاطئة هو العلامة الأولى على أنها جملة تملك جواز المرور إلى رحاب العلم ، وأما في حالة الوجد ، والعطف ، والشعور . والانفعال ، وسائر صنوف البضاعة التى يحيا بها الأنسان من داخل (هكذا فى الأصل)، فهذه كلها لاخطأ فيها ، مادام صاحبها قد كان صادقا مع نفسه ، فإذا قال - صادقا - إنه مؤمن ، إنه خائف ، إنه عاشق .

إنه كاره .. لم يعد في وسع أحد أن يكذبه ».

ثم يتحدث عن موقفه من ذلك فيقول :

ومنذ عرف صاحبنا كيف يفرق بين عقله مستندا إلى منطق الفكر في استدلاله الأحكام من الشواهد والمقدمات وبين، من جهة أخرى ، أقول : إن صاحبنا منذ عرف ذلك ، بات يأخذه العجب الذى لاينقضى ، ممن يخلطون - عامدين متعمدين - بين ماهو علم ، وماهو دين .

وهكذا يريد أن يحتوى الإسلام داخل المفهوم البراجماتى للدين ، فالحكاية بالنسبة له ليس لها علاقة بأحكام العقل والعقلانية وإنما لها علاقة بالوجد والشعور والإنفعال وتلك العلاقة لاخطأ فيها مادام صاحبها صادقاً مع نفسه . إنه نفس الإنفصام بين الإعتقاد والمنطق العقلى الذى نجده عند وليم جيمس والذى أخذ منه الدكتور أيضاً نفس المعيار البراجمانى الذى يحدد القبول للإعتقاد بشئ ما على أساس مدى أتساق هذا الإعتقاد مع حياة الإنسان العملية أوما دام يجعل صاحبه صادقاً مع نفسه على قول الدكتور .

وفى الحقيقه فقد جاء إلتحاء الدكتور زكى للمفهوم البراجماتى للدين تحت ضغط المد الإسلامى المتصاعد أمر طبيعياً يتفق تماماً مع منهجه الوضعى المنطقى وذلك لإتفاق الفلسفتين الوضعية والبراجمانية فى كثير من الأسس الفلسفية .

ولأن أمر الدين يتعلق بالميل القلبى ولايكون هناك خطأ فيه مادم يجعل صاحبه صادقا مع نفسه ولأن القلوب لاتشترك فيما تميل إليه فإن لكل إنسان أن يحدد الدين الذى يميل إليه دون أن يعنى ذلك أن هناك تناقض بين هذه الأديان مادام يستطيع كل دين فيها أن يسعد صاحبه وهو نفس المفهوم البراجماتى لتعدد الأديان يقول الدكتور فى ذلك :

والتطرف فى الفكر وفى العقائد ماهو ؟ هو أن تختار مسكنا فكريا أوعقائديا لتقيم فيه راضيا عن نفسك ولكنك لاتريد لغيرك أن يختار لنفسه مايطيب له أن يسعد به من فكر وعقيدة بل تلزمه الزاما - بالحديد والنار أحيانا - أن ينخرط معك تحت سقف فكرى واحد . فلو تعلمنا عن فهم واضح ، أن النتيجة التى تبنى على

مبدأ اختاره من اختاره - لا تنقضها فكرة أخرى تقوم على مبدأ آخر ، اختاره لنفسه شخص آخر أنهما لاتناقضان لأنهما مستقلتان أحداهما عن الأخرى . اذا التناقض يكون فى البناء الفكرى الواحد ، حين تأتى نتيجة لاتترتب على المبدأ الذى فرضناه عند أول الطريق ، وعلى هذا الأساس النظرى نقول : إنه لاتناقض هناك بين العقائد الدينية اذا اختلفت نتيجة لاختلاف نقطة البدء ، ولا تناقض بين المذاهب السياسية اذا اختار كل مذهب منها مبدأ يبدأ منه عملية تفكيره غير المبدأ أو المبادئ التى اختار كل منها أصحاب المذاهب الأخرى ، أقول : لا « تنافض » ولكن بالطبع هناك بينهما اختلاف وليس كل اختلاف تناقضا ، والفرق بين الحالتين هام ، وهو أنه فى حالة التناقض ، لا يصح إلا أحد التقيضين دون الآخر . أما فى حالة الاختلاف الذى ليس تناقضا ، فليس صواب واحد منها دليلا على خطآ الآخر ، ولاخطأ واحد منها ذليلا على صواب الاخر ، لأن كلامنها صحيح فى ذاته »

قارن هذا الكلام بقول وليم جيمس :

« إننا لاندرى للآن على سبيل الجزم واليقين أى نوع من الدين سيعمل على أحسن نحو فى المدى الطويل . إن المعتقدات المتطرفة المختلفة العديده للناس ، ومغامراتهم العقائدية العديده هى فى الواقع المطلوب لإقرار البيئة ، ولعلكم تقومون بمغامراتكم فى هذا الصدد استقلالاً كل بمفرده » .

فاختيار الدين يخضع لميل كل فرد وتجربته الشخصية ويكون إختياره صالحاً مادام يؤدى إلى إشباع حاجات الإنسان الروحية

والعمل على إسعاد حياته الداخلية والخارجية فهو دين صحيح . صحيح من وجهه نظر تجربه الشخص الفردية حيث يجوز الإطلاق هنا بين دين صحيح ودين خاطئ وعلى هذا الأساس فإنه يتسائل : « لماذا نتحدث عن الله بصيغة المفرد كأن ليس هناك إلا إله واحد ؟ أفلايمكن أن تكون هناك آلهة متعددة ... إن فرض الشرك ليس أقل إحتمالا من فرض التوحيد فلماذا لانقول بوجود آلهة متعددة يحكمون الكون ؟ » وليس يعنى ذلك أنه يفضل (فكرياً) إختيار الشرك ولكنه يدعو قارئيه فقط لتجريب هذا الإحتمال مثله مثل فرض التوحيد من وجهة نظره والفرض الصحيح هو الفرض الذى يعكس الإعتقاديه المزيد من النفع على حياة الإنسان العملية .

حسين أحمد أمين

الإلحاد هو الحل الوحيد لتعايش الأديان

حسين أحمد أمين

الرؤية :

الأستاذ حسين أحمد أمين علمانى علمانية متطرفه ورؤياه للإسلام تتطابق تماماً مع نفس الرؤية التي ينظر بها إليه العلمانيون الماركسيون السافرون من أمثال الدكتور فؤاد زكريا .

فهو يرفض الإسلام قلباً وقالباً بدءً بعقيدته التي يطالب بتطويرها وحتى مظاهره والتي ينقم منها بوجه خاص على الحجاب واللحية مروراً بشعائره مثل الصيام الذي يحذر من خطره على نمو الصبية وصحة الشيوخ وحجم الإنتاج وشرائعه وعلى رأسها الحدود مثل حد الخمر وحد السرقة ، فهو يرفض كل شيء وينقم على كل شيء .

وتنطلق رؤيته من المنظور الماركسي الذي يعتبر الدين مخدر للشعوب تستخدمه الطبقات الحاكمة والغنية في تخدير الطبقات الفقيرة من أجل إستغلالها وضمان تركيعها لها .

الأهداف :

الأستاذ حسين أحمد أمين ماركسي واضح الماركسية وهو مثله مثل الشيوعيين العرب مهما حدث في الفكر الماركسي من تطوير لدى أئمة ذلك الفكر وزعمائه السياسيين أنفسهم يظل موقفهم كما هو لأن الأمر في الحقيقة لا يتعلق كثيراً بما تقتضيه الموضوعية

الفكرية أو الوعي بمتغيرات الواقع وإنعكاسات ذلك على التطوير الفكري للأراء والمذاهب الفلسفية لكي تتوائم مع ما كشفت عنه تجارب الشعوب من حقائق وإحتياجات جديدة إنما الأمر يتعلق عندنا بقوم رأوا أن السبيل إلى صناعة أنفسهم في عصر باتت فيه الدعوة إلى الفكر الماركسي قرينة بالدعوة إلى العلمية والعقلانية والنضال والشرف والحقيقة نفسها وأن ما دون ذلك من الفكر لا يعني إلا النقيض التام من كل هذه القيم العظيمة أي أنه لا يعني إلا الجهل والتخلف والعمالة والخيانة والضلال نفسه - وسريعاً ما انغمس هؤلاء في ذلك الفكر إلى آذانهم وسريعاً أيضاً ما تقلدوا المناصب ونالوا أعز الأوسمة ولقبوا بأشرف الألقاب وصاروا رواداً للفكر العربي المعاصر .

وحتى عندما لم يعد الفكر الماركسي يتبوأ المكانة الأولى التي كان يتبوأها سياسى في بلد كمصر (وإن كان أتباعه يسيطرون على الكثير من أجهزة الثقافة والإعلام ويكادون يسيطرون على توجهاتها تماماً) جعل هؤلاء من أنفسهم القادة والزعماء المناضلين والممثلين الحقيقيين لإرادة الجماهير المسلوبة تحت ضغط الجوع والحاجة وحصار المعتقلات والإضطهاد .

وهكذا فقد أقام هؤلاء مجدهم بل ووجودهم فوق أرضية الفكر الماركسي فكيف من الممكن أن يتخلوا عن ذلك الفكر أو يعترفوا بما تأكد لدى منظريه أنفسهم من صدام الكثير من مقولاته مع الواقع وإعاقة الكثير من نظرياته لحركة التطور نفسها .

إن المفكرين الحقيقيين هم أكثر الناس قدرة وجرأة على الإعتراف بما تثبته التجارب من أخطاء قد وقعوا فيها وما ينبغي أن يقوموا به من تطوير لأفكارهم ونظرياتهم على ضوء الحقائق الجديدة التي تتكشف لديهم يوماً بعد يوم .

أما الذين أقاموا بناءاتهم الفكرية الهشة بمواد مستوردة بالكامل من الفكر الغربي الماركسي وحاولوا إغراء الناس بالتحصن خلفها فإنهم لا يستطيعون الإعتراف بفداحة ما وقعوا فيه من خطأ وحملوا الناس نتائجه خصوصاً أنهم إستكانوا إلى تلك الأفكار التي نقولوها وخلدوا إلى الراحة والركود ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث في إستيعاب غيرها واكتساب القدرة على تطبيقها .

والخلاصة أن الأفكار الماركسية وإن كان يمكن الإعتراف بمدى فشلها من قبل المنظرين الماركسيين العالميين وعلى ذلك يمكنهم العمل على تطويرها ، فإن الماركسيين العرب لا يملكون من أمر أنفسهم إلا أن يعيشوا في دوجماطيقية (جمود) فكرية لا يستطيعون التنازل عنها حيث أن الأفكار الماركسية ليست أفكارهم كي يمكنهم تطويرها . كما أنهم لا يعرفون سواها فكيف يمكنهم إستبدالها بغيرها فضلاً عن أن التنازل عنها يعني في نفس الوقت التنازل عن مكانتهم التي أقيمت على أساسها .

ومن هذا المنطلق ومن الرؤية الفكرية للأستاذ حسين أحمد أمين التي أشرنا إليها فيما سبق نستطيع أن نقول أن الأستاذ أمين لا يهدف إلى إقامة مشروع من أي نوع يقوم على أساس إسلامي

حضاري يتشكل بنائه الفكري من مواد تنتمي إليه وفي الحقيقة فإن التعبير الأدق هو أن نقول : (يرفض إقامة مشروع) وليس : (لا يهدف إلى إقامة مشروع) لأن كتابات الأستاذ حسين أمين لم يأت فيها ذكر شيء من ذلك كما أن مقومات تلك الكتابات تجعلها أقرب إلى كتابات الهواة منها إلى كتابات المحترفين من أمثال د . حسن حنفي ود . فؤاد زكريا ود . زكي نجيب محمود .

أما الدور الذي يقوم به الأستاذ حسين أحمد أمين فهو لا يخرج عن كونه يستهدف القيام بعملية علمنة لمواد الإسلام ذاتها كخطوة مرحلية محسوبة تمهد لتسويغ قبول المفاهيم الماركسية الحاسمة في خطوة تالية .

الخطة

يبرر الأستاذ حسين أحمد أمين في بادىء الأمر في ثياب الواعظين من المفكرين وعلى وجه أخص ثياب المفكرين الإسلاميين التجديديين الذين أقضى مضاجعهم الخوف والجزع على ما أصاب العالم الإسلامي من شتات وإنقسامات ومخازي وهزائم وما أصاب المسلمين من ركود وتخلف وجمود فكري ويعلو حديثه أثناء ذلك نبرة علمية عالية تحى بقوة البحث والتدقيق العلمي العميق .

ثم إذا به لا يطيق طويلاً ما يحمله صدره من أفكار أقل ما يقال فيها تتناقض تماماً مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة فيطلق أفكاره الناقمة على كل شيء له علاقة بالإسلام ولا يسلم أحد من

هجومه بدءً بجماعة الجهاد والخميني والثورة الإيرانية وجماعة الإخوان المسلمين إلى أن يطلق هذا الهجوم على أناس من أكثر الناس إتصافاً بالإعتدال حتى عند العلمانيين أنفسهم مثل الشيخ الشعرواي وعلماء الأزهر الشريف بل وحتى الاستاذ أحمد بهجت .. أقرأت معي حتى الأستاذ أحمد بهجت . في نفس الوقت الذي يدافع فيه عن العلمانيين ويبشر بإسلام ماركسي يسميه الإسلام الأحمر . أما عن الأسلوب فإن نبرة المفكر العلامة الذي سيأتي بما لم يأت به السابقون تسقط ويعلو بدلاً منها نبرة تكاد تتماثل مع نفس النبرة التي تتميز بها كتابات صديق علماني له كثيراً ما يدافع عنه هو الدكتور فرج فودة . فإذا أنت لا تقرأ إلا الغمز واللمز فالإستهزاء والسخرية فالقذف والسباب وإلقاء التهم جزافاً في وجه كل شيء ينتمي إلى الإسلام .

ومن أهم وسائله في إنجاح خطته في القيام بعملية العلمنة للإسلام ذاته

* ما يمكن تسميته بـ(التلبيس المقلوب) وهو يعد من أخبث ما يمكره الدهاة . فهو يعلن ثورته وإحتجاجه على ما يفعله بعض المستشرقين والحاقدين من إضلال مباشر في بعض المفاهيم الإسلامية التي يتناولونهافيعتقد الطيبون أو بمعنى أدق السذج أن الرجل يتحمس للدفاع عن الإسلام بينما هو يجعل من ذلك نقطة إنطلاقه للأيقاع بهم فى شباك تلبيسه الذي غالباً ما يكون ذا أثر أكثر إضلالاً وبعداً عن الدين مما فعله الأولون وأكثر خبثاً واحتيالاً

في طريقة إدخاله على الناس .

* يقوم الأستاذ أمين بإغراق القارىء في سيل من الأضاليل والتلبيسات والتأويلات للمفاهيم الإسلامية مما يصعب على القارىء أو الناقد بوجه أخص استيقافه في كل الموضوعات التي يتناولها وبذلك يستطيع أن يضمن تأمين قدركبير من أطروحاته بعيداً عن المناقشة .

* ما يريد إلقائه من تهم وأضاليل على لسان مجهولين لا تستطيع أن تجد إليهم سبيلاً ومن خلال إلتجاءه لإيراد ذلك من باب قال وقالوا يخرج من صدره أشياء يبدو أنه لا يستطيع كتمانها .

وعلى نفس ذلك المنوال يرد أراء عجيبة ما أنزل الله بها من سلطان على لسان فقهاء لا يذكر إسمهم فهي نوع من الإفتراء المحض حيث يستحيل أن ترد مثل هذه الأراء التي تتناقض مع بديهيات الإسلام تناقضاً تاماً على لسان أي فقيه إسلامي .

* طبعاً لتسهل مأمورية الأستاذ أمين فإنه يلقي بكل التفسيرات عرض الحائط ويشكك في كل الأحاديث ويرفض الإجماع رفضاً تاماً وبعد إسقاطه لكل مصادر الدين وتخلصه من كل قواعد أصول الفقه يذكر في معرض إدعائه الدفاع عن الحرية الفكرية في الإسلام وخلوه من الكهنوت المسيحي تلك القاعدة " كان الإجتهاد في الإسلام متاحاً لكل من قدر عليه " (١) وعلينا أن نتخيل كيف من الممكن أن يكون ذلك الإجتهاد بعد التخلص

من تلك المصادر والقواعد والأصول ولكن لماذا نذهب بعيداً ها نحن سنورد بعضاً من تلك الإجتهادات العجيبة لذلك المذهب الفذ الجديد علامة المستنيرين حسين أحمد أمين ؟!

موقفه من العقائد الإسلامية

يدعو الدكتور حسين أحمد أمين إلى أن " إعادة تفسير العقيدة على ضوء التغيرات المستمرة من أجل مجابهتها مجابهة إيجابية أمر لا غنى عنه إن نحن أردنا لهذه العقيدة البقاء " (٢) .

وذلك الذي يدعوا إليه الأستاذ حسين يتفق تماماً مع تصوره للعقائد حيث يقول (٣) في موضع آخر : " ما الإله في مفهومي غير حصيلة مكونات هذه الرؤية المباينة للرؤى الأخرى " أي أن الإله في تصوره وبالتالي كل العقائد الأخرى ما هو إلا صناعة فكرية للرؤى الحضارية لأمة ما وبالتالي فمن الطبيعي جداً من وجهة نظره أن تتطور العقائدبحسب المتغيرات الحضارية المتجددة وها هو يعبر عن ذلك في عبارة غاية في الوضوح حيث يدعو إلى " إعادة صياغة العقيدة الدينية على ضوء الفكر الحديث " (٤) .

ولكن ما الطريقة التي يدعونا إلى إتباعها في عملية تطوير العقيدة تلك إنه يطلب منا أن ندرس حركة التاريخ لندرك ما هي الحتميات التاريخية التي تحكم مسيرة العالم (طبعاً من خلال المنظور الماركسي للحتميات التاريخية) وبذلك يمكننا أن نستشف كنه الإرادة الإلهية التي تطابق هنا في مفهومه تلك الحتميات التي

على أساسها يجب أن نميز بين الإتجاهات التي تتوافق مع تلك الحتميات والتي يجب أن ننساق لها وبين الإتجاهات التي تتناقض مع تلك الحتميات التي تمثل إرادة الله ولذلك فإننا يجب أن نحارب ونجاهد في سبيل الله تلك الإتجاهات والحركات المسماة بالإسلامية ! حتى تصبح إرادة الله هي العليا ! والدليل الحاسم على كون هذه الإتجاهات والحركات غير إسلامية هو كونها عميت عن كنه تلك الإرادة الإلهية التي تتمثل في تلك الحتميات .

كما علينا أن نساند إتجاهات أخرى تعي تلك الحتميات وتعمل على دفعها إلى غايتها (طبعاً خير ما يمثل ذلك عنده الإتجاهات الماركسية لأنها الإتجاهات الوحيدة التي تؤمن بتلك المفاهيم) لأن تلك الإتجاهات قد تكون هي الإسلامية حقاً لوعيها بتلك الحتميات التي تمثل إرادة الله في زعمه .

هذا هو التغيير الواعي الذي يريدنا المفكر العبقري الذي يصف نفسه بالإسلامي أن نقوم به من أجل تطوير القيم والمفاهيم والعقيدة

يقول حسين أحمد أمين (٥) :

" وباستطاعة العالم الواعي الذي يدرس حركة التاريخ وطبيعة التغيرات الطارئة بغرض إستشفاف كنه الإرادة الإلهية أن نميز بين الإتجاهات التاريخية الحتمية التي تمثل قضاء الله الواجب الرضا به ، وبين الأحداث والإتجاهات التي تسير ضد تيار التاريخ وتقاوم

حتميته وتعرقل وصوله إلى هدفه فيدرك أن من واجبه أن يحارب تلك الإتجاهات الأخيرة وأن يجاهد في سبيل الله ضدها وحتى تصبح إرادة الله هي العليا وعليه فإنه يمكن أن تتصور أن يكون بعض الحركات المسماه بالإسلامية في مجتمعنا ضد إرادة الله (وبالتالي غير إسلامية ويحق لنا مقاومتها) أن هي عميت عن كنه الإرادة الإلهية الكامنة في التغير وتجاهلت الحتمية التاريخية وأبت أن تغير مفاهيمها على ضوء المعارف المستجدة في حين يمكن أن تكون جماعات غيرها دون إدراك واع منها وإسلامية حقاً إن كانت ذات وعي بالإتجاهات التاريخية مساعدة بجهدها على دفعها إلى غايتها المنشودة .

ولكن من هو ذلك العالم الواعي الذي يدعو لذلك ؟ إنه أحد أفراد مجمع علمي يدعو إليه مفكرنا الفذ . فانظروا إلى المعايير العجيبة التي يريد أن تتم على أساسها إختيار أعضائه .

يقول العلامة الجهبذ الهمام (٦) : " إن تعقد مظاهر المدنية الحديثة وتشابك العناصر الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والعلمية والثقافية فيها وتأثيراتها المتبادلة تجعل من أمر إعادة تفسير العقيدة أمر بالغ الصعوبة والتعقيد فليس إذن من المصلحة أن تتصدى لهذه المهمة جماعة أو لجنة أو هيئة دائمة تضم نخبة لا من علماء الدين وحدهم وإنما أيضاً من كبار الخبراء وعلوم الإقتصاد والإجتماع والسياسة وفي علوم التاريخ والمستقبل والتحول الإجتماعي .

والأطباء وعلماء النفس واللغة وغيرهم سواء كانوا من العلمانين أو من غيرهم مسلمين أو غير مسلمين من أجل المساهمة بمداولاتهم ونتائج نقاشهم في الوصول إلى صياغات جديدة .

ثم ما الذي يريد العلامة الهمام أن يصل إليه ذلك المجمع الفريد ؟ يجيبنا عن ذلك بطريقته المعهودة في ذكر أرائه على لسان الآخرين أو على أنه سرد لما يمكن أن يذهب إليه الآخرون فيقول(٧) :
" وقد تناقش موضوعات أخرى مثل شهادة المرأة وما إذا كان من المنطقي في عصرنالت المرأة فيه قسطاً من التعليم مساوياً لما ناله الرجل منه أن نصر على أن شهادة الرجل الواحد تعادل شهادة امرأتين وقد يثار موضوع حصة الأنثى من الميراث التي هي نصف حصة الذكر وما إذا كان من المصلحة على ضوء الظروف الإقتصادية والإجتماعية الراهنة إعادة النظر فيها وقد يطالب بالإدلاء برأى الطب في تأثير الصوم على نمو الصبيان وصحة الشيوخ ويطالب الإقتصاديون بياناتهم عن حجم الإنتاج خلال شهر رمضان وعلماء النفس والإجتماع برأيهم في عواقب حجاب المرأة وسنعود إلى الإطباء لسؤالهم من صحة الزعم بأن نسل المحجبات أضعف من نسل السافرات لما لهذا الموضوع من أهمية تتعلق بالتكوين البدني لأفراد الجيل التالي في مجتمعنا " .

الإلحاد هو الحل الوحيد لتعايش الأديان

ويعترض الأستاذ حسين أحمد أمين على القول بأن " كافة الأديان قد أمرت بالتسامح وإحترام الأديان الأخرى "(٨) .

ويتسائل [٩] : " أي دين بالضبط أمر بالتسامح وأحترام الأديان الأخرى ؟ اليهودية التي أباحت السرقة من مال غير اليهود والزنا بغير اليهود واقتضاء الربا من غير اليهود ؟ أم المسيحية بقول عيسى عليه السلام " اجبرهم على الدخول حتى يمتلىء بيتي " انجيل لوق ١٤ : ٢٣ ؟ أم الإسلام والقرآن الكريم يذكر صراحة ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ﴾ آل عمران ٨٥ ؟ " ولذلك فهو يرى أن فكرة التعايش التي هي تتجاوز الدعوة الكاذبة - في زعمه - إلى التسامح بين الأديان هي من إنجازات العقل البشري العلماني : " إن فكرة التعايش والاحترام المتبادل هي من إنجازات العقل البشري .. والعلمانية .. ومن أعظم ثمار الحصيلة البشرية من الخبرة التاريخية الطويلة المرة هي من خلق الإنسان لا من وحي الأديان " [١٠] .

وهو ينعى على كتاب الديانتين وخاصة كتاب الديانة المسيحية على التهوين من شأن الفتنة الطائفية وعلاقة العداء - التي يراها حقيقية - بين المسلمين والأقباط مثل قول الدكتور وليم سليم قلادة في أحد أبحاثه " لقد فشلت كل جهود الإستعماريين للتفرقة بين المسلمين والأقباط " [١١] .

والحل الوحيد الذي تفتق عن ذهنه العبقري المجتهد لتحقيق ذلك التعايش أتدرون ما هو ؟ بكل بساطة إنه الإلحاد .

وطبعاً لن يسوق هذا الحل الذي يرتضيه بكل تلك الصراحة البشعة ولكنه سيزيله بإدعاء (....) أنه يأسف ويحزن أن ذلك

هو الحل الحقيقي الوحيد الذي يحدث بالفعل .

يقول العبقري الهمام (١٢) :

" لطالما لمسنا في وطننا وفي غيره أن أفضل العلاقات بين افراد الطوائف الدينية المختلفة هي تلك التي تسود بين الملحدين من كل طائفة ممن قد تلاشت لديهم العقيدة وجمع بينهم الشك في صحة الأديان جميعاً هنا يختفي التعصب وضيق الأفق والشك المتبادل والحيطة والحذر ويصبح من المتصور والممكن أن تقوم الصداقة الحرة والألفة الحقيقية ويصبح شعارهم بيت الشاعر القروي :

سلام على كفر يوحد بيننا

وأهلا وسهلا بعده بجهنم

وربما وافقني القارىء على أنه من المؤسف أن يكون للإلحاد الفضل ولا يكون للعاطفة الدينية " (١٣) .

ولكنك لا تستطيع أن تستوعب ما الذي فعله الإسلام بالضبط في الأستاذ حسين ليكون موقفه منه ذلك الموقف المثير لغاية الدهشة .

فهو لم يكتف بذلك الحل الذي يقدمه لمشكلة الصراع بين الأديان بوجه عام ولكنه يصرخ في وجه الأقباط وهو يسائلهم : لماذا تسكتون على هذا الضيم والخزي الذي تلقونه على يد المسلمين لماذا تصبرون ولا تثأرون من كل هذا الذي يلحق بكم ؟(١٤) .

يقول الأستاذ حسين أحمد أمين (١٥) عن بعض الكتاب الغربيين :

« أنه كان الإعتقاد المهيمن لديهم في دراساتهم هو أن سر كل ديانة يكمن في أصولها ومنابعها ، وأن مجرد اكتشاف المصادر التي استقى منها محمد مبادي الإسلام ، والأوضاع الدينية السائدة قبيل ظهوره بدعوته كفيل بأن يلقى الضوء على سيرته ، فبالغوا في الاهتمام بهذه النواحي مبالغة أخلت بكل تناسب » .

وهو في هذا القول يوهم القارئ في تلقيه المباشر بأنه يأخذ على هؤلاء الكتاب الغربيين مبالغتهم في الإهتمام بإكتشاف المصادر التي أستقيت منها مبادئ الدين الإسلامي وكأنه بذلك يقوم بدور المدافع عن الإسلام أمام ما يفعله هؤلاء الكتاب الغربيون ولكن غاية مافي الأمر أنه يعيب عليهم المبالغه فيما يفعلونه ويرسب في ذهن القارئ إقراره للفعل نفسه وكأنه حقيقه مسلم بها والنتيجة المترتبة على ذلك في هذا المثال بأن بما يذهبون إليه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم (والذي يتحدث عنه هنا بإسم محمد فقط) قد إستقى مبادئ الإسلام السائدة قبل ظهوره دعوته . أي أنه يذهب إلى أن الرسول - معاذ الله أن يكون كذلك - قد إخترع الإسلام من عند نفسه حيث إستقى مبادئه الأولى من هذه المصادر والأوضاع السابقه عليه .

أما إذا دافع كارلايل (وهو قس إنجليزي)عن الإسلام (ويالا قسوة ذلك على نفس الأستاذ الحزين) في القرن الماضي فإنه

يتهمه بأنه كان هدفه من ذلك أن يجعل من الإسلام مشجبًا لعرض أرائه فى الحياة والسياسة والدين ووسيلة ماكرة للهدم من أسس المسيحية التى يبغضونها ، وللإساءة إلى صورة المسيح(١٦) .

ومثل ذلك ايضا قوله (١٧):

« وكان مما سهل علي هؤلاء المنصرفين إلى الاساءة إلى الإسلام والنبى مهمتهم تلك الميزات التى انفردت بها المؤلفات الإسلامية الأولى فى السيرة ، ألا وهى الصراحة والصدق ، وقوة وبساطة ثقة مؤلفيها وإيمانهم بمحمد ، كان الوضع أشبه برجل عظيم يتحدث عن نفسه فى بساطة وصدق فينتقى مستمع خبيث له كل مايسيء إليه من حقائق ذكرها فيضخمها ويغفل ماعداها ، أويمر عليها مراً ، ثم ينشرها صارخاً : « هذا ما قاله بعظمة لسانه » أو « وشهد شاهد من أهلها » .

فالظاهر من هذا الكلام أنه ناقم على ذلك الذى يستمع إلى كل مايسئ إلى الإسلام من الحقائق التى يذكرها المؤرخون فيضخمها ويغفل ماعداها . أما مايوقر فى النفس فهو أنه يؤكد فعلا أن هناك فعلاً من الحقائق مايسئ إلى الإسلام وأن الصراحة والصدق فى ذكر هذه الحقائق ميزة تميزت بها المؤلفات الإسلامية الأولى . هكذا يكيد هؤلاء الكتاب للإسلام .

موقفه من الشريعة الإسلامية

هل صادفكم هذا الموقف العجيب من قبل : كاتب يقولون عنه . أنه كاتب إسلامى لايطيق مجرد سماع الحديث عن تطبيق الشريعة

الإسلامية .

فهو مرة يصفها بأنها أفكاره جامدة ليست من أصل الدين وإنما من وضع فقهاء لم يمارسوا الواقع الذى يعايشونه :

« ان الذين ينادون اليوم بالعودة الى تطبيق أحكام الشريعة ، لا يدركون أبعاد العواقب التى ستنجم عن الأخذ بدعوتهم ، وهم يجهلون أو يرفضون أن يصدقوا أن الغالبية العظمى من هذه الأحكام ليست من القرآن ولا من السنة الصحيحة فى شئ ، وانما هى من وضع فقهاء لم يمارسوا الواقع ولم يعايشوه ، قد صاغوها منذ أكثر من ألف عام وهم عاكفون فى أبراج عاجية بعيدا عن ممارسات الأمة ، وقد بقيت هذه الأحكام المثالية جامدة (١٨)ومرة يصفها بأنها غريبة عنا تمثل النظم الوافدة من شبه الجزيرة العربية إلى مصرحيث يقول (١٩).

« انى لأتفق معهم كل الاتفاق فى أن النظم الوافدة ، ومنها التنظيمات القانونية والحقوقية ، التى فرضتها السياسة الأجنبية لدعم سيطرتها على مجتمعنا المغزو ، ساهمت فى اجتثاث تقاليد هذا المجتمع وأصوله ومعاييره وأنفق معهم فى أن القوانين
ينبغى أن تنبع من كيان الشعب نفسه
مستمداً من جهة أجنبية ونظمها ،
النظم الوافدة من شبه الجزيرة العر
السابع الميلادى ، ومنها التنظيمات
اليوم يدعوننا الى العودة اليها ؟

والرجل يستاء جداً من دعوة البـ
يقضى بحظر إنتاج الخمور وإستيراد

« أن الحيلولة بين الناس وبين الخمر عن طريق التشريع لايمكن أن نسميه إلابفضيلة الخصيان » .

أما حجته الدامغة على ذلك فهى «أن تفضيل علاج موضوع شرب الخمر عن طريق التشريعات والقمع والحيلولة بين المرء وبين الحصول عليه ، أمر من شأنه ازالة كل فضل لمن أثر طاعة الله سبحانه وتعالى فانصرف عن الخمر من تلقاء ذاته » فهل يرى « القارئ أننى مطالب بمناقشة مثل هذا الكلام خصوصاً إذا جاء على لسان ذلك الرجل الذى عرضنا موقفه الواضح من عقائد الإسلام ؟ .

وفي تهكم واضح على فقهاء وقضاة المسلمين يقول الأستاذ حسين أحمد أمين : وليس بوسع أحد أن يزعم أن كافة من قبل أن يتولى منصب القضا كان من أراذل الفقهاء وأضعفهم دينا » (٢١) .

وفي موضع آخر ينسب إلى المذهبين الحنفي والمالكى هذه الأراء الغريبة التى يجعل منها ذريعة لتهكمه على أحكام الإسلام . حيث يقول (٢٢) :

قضى المذهب الحنفى مثلا بأن مدة حمل المرأة يمكن أن يمتد الى سنتين ، فى حين قضى المذهب المالكى بامكان امتدادها الى خمس سنوات ! وقد أدت هذه الآراء النابعة عن خشبة مضحكة من اتهام المرأة بالزنا ، الى أن أصبح من حق الأرملة التى تنجب طفلا بعد أقل بقليل من عامين من تاريخ وفاة زوجها ، أن تنسب الطفل الى زوجها المتوفى ، وأن ترث بالتالى نصيب الأسد من تركته ، وأصبح على المتضررين من هذا الوضع عبء اثبات وقوع الزنا قبل الزوج ، وتقديم أربعة شهود شهدوا وقوع الزنا ، وهى مهمة تكاد تكون مستحيلة »

ولم يذكر لنا الأستاذ الكبير - كعادته - أي مرجع يدل على مصدر هذه الأحكام إن كان حقاً إنتسابها للمذهبين الحنفى والمالكى إنتساباً صحيحاً . مما يجعل الأمر محض إختلاق من الكاتب خصوصاً أنه من غير المعقول أن يصدر مثل هذا الكلام عن هؤلاء الأئمة أو الأعلام .

موقفه من كل ماينتمى إلى الإسلام بصلة

يورد الأستاذ حسين هذه العبارة على لسان قائد إسلامى مزعوم إفترض إستيلاءه على السلطة وإلقائه لأحد البيانات التى يرد فيها على العلمانيين . تقول العبارة :

«وانى أرد عليهم بأن الشيطان بوسعه أن يقتبس ويستشهد بما شاء من الكتاب المقدس لاثبات حجته ! » (٢٢)

وفى هذا البيان جعل قائده - الذى يسقط عليه كل نقائص البشر من جهل وتطرف وتخلف وغباء - يستند إلى هذه الكتب » «كتب القسطلانى ومتولى الشعراوى وابن تيمية وعمر عبد الرحن وعبد الحميد كشك وأغرب مافى الموضوع أنه ذكر كتب الشيخ الشعراوى وفى موضع آخر ذكر بالتهكم الأستاذ أحمد بهجت فحتى فكر الشيخ الشعراوى (باعتداله المعروف) لم يسلم عنده من هذه الصفات ! فما الإسلام الذى يعجبه إذن

الإسلام الشيوعى الذى يدعو إليه حسين أحمد أمين

فى فصل بعنوان الإسلام الأحمر يكتب الأستاذ حسين أحمد أمين فيقول (٢٤):

(إن العقيدة الدينية لدى المسلمين السوفيت أنقى ألف مرة منها فى الأقطار الإسلامية الأخرى . فهى بفضل الروح العلمية السائدة فى الاتحاد السوفيتى ، وضآلة نسبة الأمية ، وارتفاع مستوى التعليم ، ومقاومة السلطات لانتشار الخزعبلات والممارسات الضارة، لاتعرف غير قدر جد بسيط من الخرافات وأوهام العامة التى تخفى وجه الإسلام الصحيح فى الدول الإسلامية الأخرى فاما عن علماء المسلمين السوفييت وملاواتهم ، فعندهم من العلم مالايقل عن علم العلماء المسلمين الآخرين ، والأهم من هذا كله أنهم فى دروسهم ومواعظهم وخطبهم وكتبهم يستبعدون كل أوجل ماترفضه الروح العلمية ومايأبى العقل أن يأخذ به أويذعن له ، فيركزون فى ميدان الحديث مثلا على تلك الأحاديث النبوية التى تحض على طلب العلم ، واحترام المرأة ، والعناية بتربية الطفل ، والتسامح وسعة الصدر ، والنظافة ومساعدة الجار ، والعمل الصالح والموقف الإيجابى النشط من الحياة ،، دون الأحاديث الموضوعة الخاصة بحجم عجيزة الحوراء فى الجنة ، والتمرات السبع التى تلغى أثر السم والسحر .

فإن كان مثل هذا الموقف من الدين يبشر بمستقبل زاهر للإسلام السوفيتى ».(٢٥)

وهذا أمر لايحتاج منا إى تعليق كبير فالأستاذ الحزين يدعو إلى

الإسلام السوفيتى الذى تأثر بالمناخ الشيوعى للبلاد فاصطبغ بالروح العلمية ولذلك يصف الأستاذ هذا النوع من الإسلام الأحمر وهى صفة تطلق فكرياً وسياسياً على كل ماهو شيوعى . أما إسلامنا نحن فهو رجعى متخلف لايهتم إلا بحجم عجيزة الحوراء فى الجنة . هكذا بلغ الكاتب هذا الحد من ...

هامش

(١) الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية

(٢) المسلم فى عالم متغير

(٣) المرجع السابق

(٤) المرجع السابق

(٥) المرجع السابق

(٦) المرجع السابق

(٧) المرجع السابق

(٨) المرجع السابق

(٩) المرجع السابق

(١٠) المرجع السابق

(١١) المرجع السابق

(١٢) المرجع السابق

(١٣) المرجع السابق

(١٤) المرجع السابق

(١٥) سلوك المسلم الحزين

(١٦) المرجع السابق

(١٧) المرجع السابق

(١٨) المسلم فى عالم متغير

(١٩) المرجع السابق

(٢٠) المرجع السابق

(٢١) المرجع السابق

(٢٢) المرجع السابق

(٢٣) المرجع السابق

(٢٤) الدعوة إلى تطبيق الشريعة

(٢٥) المرجع السابق

المراجع الأساسية مرتبة حسب أهميتها للكتاب

أولاً : الأصول

١ - القرآن الكريم

٢- كتب التفسير

٣- كتب العقيدة الإسلامية

٤- كتب السيرة النبوية

٥- كتب أصول الفقه

ثانياً : كتب الكتاب المستنيرين

٥- دراسات فلسفية : د حسن حنفى

٦ - التراث : من العقيدة إلى الثورة : الإيمان والعمل - الإمامة المجلد الخامس : د . حسن حنفى

٧ - التراث والتجديد : د . حسن حنفى

٨ - التراث : من العقيدة الثورة : المقدمات النظرية : المجلد الأول

٩ - دراسات إسلامية : د . حسن حنفى

١٠ - مفاهيم قرآنية : د . محمد أحمد خلف الله

١١- مشكلات الحياة فى القرآن الكريم : د . محمد أحمد خلف الله

١٢ - مجلة اليقظة العربية : العدد الثانى

١٣ - الأسس القرآنية للتقدم

١٤ - سلوك المسلم الحزين : حسين أحمد أمين

١٥ - الدعوة إلى تطبيق الشريعة : حسين أحمد أمين

١٦- المسلم فى عالم متغير : حسين أحمد أمين
١٧- موقف من الميتافيزيقا : د : زكى نجيب محمود
١٨ - نظرية المعرفة : د : زكى نجيب محمود
٢٠ - المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى : د . زكى نجيب محمود
٢١- رؤية إسلامية : د . زكى نجيب محمود
٢٢- مجلة الحرس الوطنى : الحلقتان الأولى والثانيه من حوار الدكتور عبد الرحمن بن عقيل الظواهرى مع الدكتور زكى نجيب محمود
٢٣- تحديث الثقافة : د . زكى نجيب محمود
كتب الفلسفة والفرق والتراث
٢٤- الملل والنحل : الإمام الشهر ستانى
٢٥- مقالات الإسلاميين : الإمام الأشعرى
٢٦- تقريب دره التعارض بين العقل والنقل للإمام ابن تيمية : د محمد السيد الجليند
٢٧- نقض المنطق : الإمام بن تيمية
٢٨- المنقذ من الضلال : الإمام الغزالى
٢٩ - الإقتصاد فى الإعتقاد : الإمام الغزالى
٣٠ - رسالة التوحيد : الإمام محمد عبده
٣١- الرد على الدهريين : الإمام الأفغانى
٣٢- نهج البلاغة : الشريف الرضى
٣٣- إحياء علوم الدين : الإمام الغزا
٣٤ - البراجماتية : وليم جيمس

س

٣٥ -شخصية جيمس وأفكاره : بيرل بيرتون

٣٦ - دراسات فى الفلسفة المعاصرة : د : زكريا إبراهيم

٣٧- تاريخ الفلسفة - الحديثة : يوسف كرم

٣٨ - الفلسفة الماركسية اللينينية : شيبتولين

٣٩ - ضدد وهرنج : إنجلز

٤٠ - سقوط عمالقة فى حضارة الغرب : د : رشدى فكار

٤١- الشيوعية والإنسانية : محمود عباس العقاد

٤٢ - سقوط الماركسية : العلامة وحيد الدين خان

٤٣- نقد العقل الجدلى : سارتر

٤٤ - المادية والثورة : سارتر

٤٥- غزو من الداخل : جمال سلطان

٤٦- إقتصادنا : الإمام باقى الصدر

٤٧ - الإمام محمد عبده : عباس محمود العقاد

٤٨ - معالم الفكر العربى الحديث

٤٩ - العرب والتحدى : د : محمد عمارة

٥٠ - جمال الدين الأفغانى المفترى عليه : د : محمد عمارة

٥١ - جمال الدين الأفغانى : الإمام محمد عبده

٥٢ - المرأة الجديدة : قاسم أمين

٥٣- عودة الحجاب : الجزء الأول : الشيخ محمد بن إسماعيل

٥٤- موسوعة تاريخ مصر : الأستاذ أحمد حسين

٥٥ - الإتجاهات الوطنيه فى الأدب الحديث : د . محمد محمد حسين

٥٦ - الإسلام النفعى : محمد إبراهيم مبروك

٥٧ - علمانيون أم ملحدون : محمد إبراهيم مبروك

٥٨ - الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل : د . فؤاد زكريا

٥٩ - الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية : فؤاد زكريا

٦٠ - الإسلام السياسى : كتاب الفكر المعاصر : عن دار الثقافة الجديدة .

٦١- العقيدة والمعرفة : د. زيغريد هونكة

٦٢- الضوابط الإسلامية للثقافة : د . عبد الحميد الغزالى

٦٣ - جذور العلمانية : د . السيد أحمد فرج

الفهرس

الموضوع

للمؤلف

علمانيون أم ملحدون

دراسة تتحدث عن نشأة العلمانية وتطورها والمذاهب الفلسفية التي ورائها وجسامة سيطرة هذه المفاهيم على عالمنا الإسلامي.

دار التوزيع والنشر الإسلامية

للمؤلف (تحت النشر)

التحدى الإسلامى لأمريكا

التحدى الإنسانى
والتحدى الحضارى

للمؤلف (تحت النشر)

الخروج
من
التابــــوت

ديــوان شعر

للمؤلف

إحذروا الدين الجديد :

الإسلام النفعى

أول دراسة تتناول بالتحليل والنقد المفاهيم النفعية الأمريكية الغازية وأصولها الفلسفية البراجماتية وأثارها فى أسقاط القيم والمبادىء الأخلاقية فى المجتمعات الإسلامية وما نشأ عن ذلك من رواج مفاهيم جديدة عن الإسلام تخدم المصالح الأمريكية فى المنطقة يتم من خلالها صياغة إسلام زائف هو (الإسلام الأمريكى النفعى) لكى يستعاض به عن إسلامنا الحقيقى.

دار التوزيع والنشر الإسلامية

كتب للمؤلف

كتب سبق نشرها

* الإسلام النفعى
* علمانيون أم ملحدون

كتب تحت الإعداد للنشر

* تزييف الإسلام (الجزء الثانى) .
* التحدى الإسلامى لأمريكا .
* مقدمة في تجديد الفكر الإسلامى .
* مشكلة الشباب فى مصر
* الخروج من التابوت .... (ديوان شعر)
* الحقائق القديمة تصعد من جديد (ديوان شعر)
* الصراخ ضحكا والجنون صمتاً (ديوان شعر)
* مِن أجل مَنْ أهدرت دَمك (ديوان شعر)
* خمسة دو واين من الشعر والتزيف لم يقف (ديوان شعر) .

رقم الإيداع : ٨٠٤٧ / ١٩٩١ .
الترقيم الدولى : ٣ ــ ٢٢٠٦ ــ ١٠ ــ ٩٧٧ .

عربية للطباعة والنشر
١٥ ش نابلس - ميدان موسى جلال - المهندسين
من ش شهاب - أمام مسجد طارق بن زياد
ت : ٣٤٦٥٣٧٦

هـذا الكتـاب:

من هم دعاة الفكر الإسلامى المستنير؟.

هل هم مفكرون إسلاميون حقاً أم أنهم مفكرون علمانيون يكيدون للإسلام وأهله من خلال هذا التكتيك الجديد الذى يسمى الفكر الإسلامى المستنير؟.

ما علاقة هؤلاء بتحقيق الهدف الأساسى للقوى الغربية المتربصة لهذه الأمة بإزاحة الإسلام عن حياتها وهل يصب نشاطهم فى النهاية فى نطاق العمالة للغرب؟.

ما هو المنهج الإحتيالى لكل واحد من هؤلاء وما هى أهدافه وما هى فلسفته العلمانية (اللادينية) التى يستند عليها؟.

هل وجدت أجهزة الإعلام فى هؤلاء العلمانيين بديلاً زائفاً للمفكرين والعلماء الإسلاميين الحقيقيين يقدمون لها ما تبتغى ترويجه من أفكار زائفة عن الإسلام؟.

كل هذه الأسئلة وأسئلة كثيرة غيرها يجيب عنها هذا الكتاب.

يطلب من

دار التوزيع والنشر الإسلامية ــ ميدان السيدة زينب

مكتبة مدبولى الصغير ــ ميدان سفنكس

دار الفتح العربى (دار سابق) ــ باب اللوق

دار الفكر الحديث ــ شارع شريف

دار ثابت
T PUBLISHING COMPANY

٩٢ أ شارع محمد فريد ص . ب . ٦ باب اللوق تليفون : ٣٩٢٩٥٧٤
2 (A) Muhammad Farid St. Cairo. P.O. Box 6 Bab el-Luk. Cairo Tel. 3929574